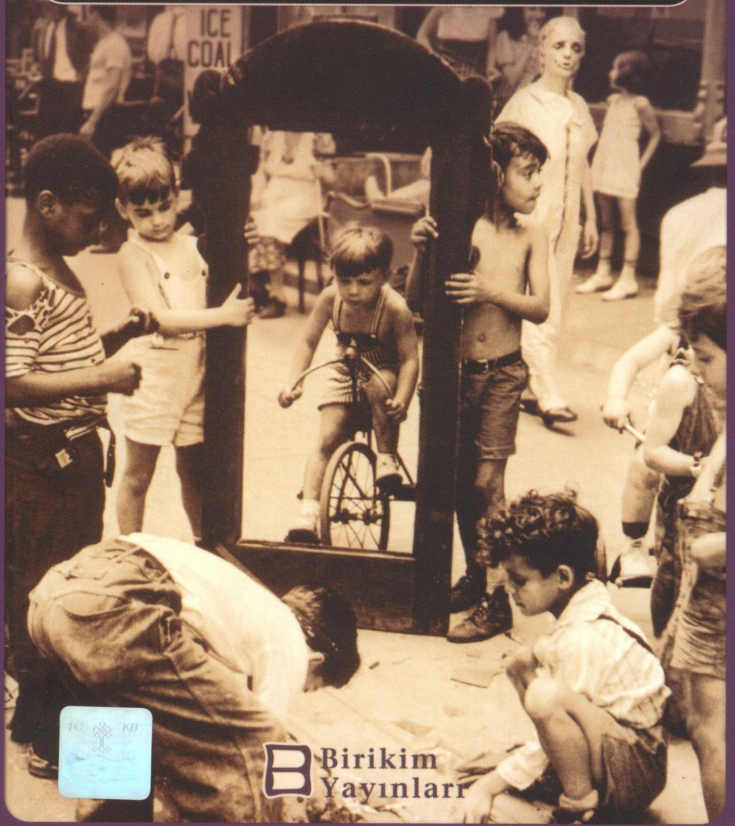
Şükrü Argın

Nostalji ile Ütopya Arasında



Birikim Yayınları

ŞÜKRÜ ARGIN 1961'de Akhisar'da doğdu. Ege Üniversitesi mezunu. Antalya'da öğretmenlik yapıyor. Postmodernizm üzerine kitap çevirileri var.

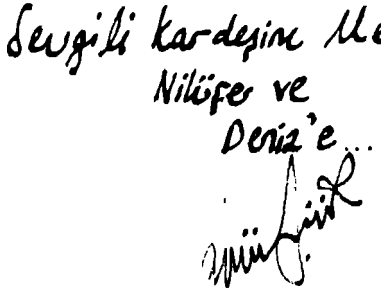
Birikim Yayınları 28
ISBN 975-516-026-4
© 2003 Birikim Yayıncılık Ltd. Şti.
1. BASKI 2003, Istanbul (1000 adet)

EDİTÖR Abdullah Onay - Bağış Erten
KAPAK Utku Lomlu
KAPAK FOTOĞRAFI Helen Levitt, New York (1913)
KAPAK FİLMİ 4 Nokta Grafik
UYGULAMA Hüsnü Abbas
DÜZELTİ Rahman Yani
MONTAJ Hasan Deniz
BASKI ve CİLT Sena Ofset

Birikim Yayınları
Klodfarer Cad. İletişim Han No. 7 Cağaloğlu 34122 Istanbul
Tel: 212.516 22 60-61-62 • Fax: 212.516 12 58
e-mail: birikim@iletisim.com.tr

ŞÜKRÜ ARGIN

Nostalji ile Ütopya Arasında



Birikim Yayınları

İÇİNDEKİLER

Teşekkür / TANIL BORA 7

Söz ve Yazı 11
AŞKLA YAZMAK 13
MODERN ZAMANLARDA SÖZÜN STATÜSÜ 29

Pan-Kapitalizm ve Muhalefet 77
1980'LERDEN 1990'LARA: ŞİMDİKİ ZAMAN DİKTATÖRLÜĞÜ 79
TÜKETİCİNİN ÜRETİMİ VE BENLİK PROMOSYONU 111
'BOŞ ZAMAN'IN TOPLUMSAL ANLAMI ÜZERİNE NOTLAR 131
SEYAHATİN EVCİLLEŞTİRİLMESİ: PAN-KAPİTALİZM, OTOMOBİLLER VE TURİZM 167
'68: 'EVDEN KAÇIŞ' 189
GÜNCEL BİR SORU: SOL ARTIK SAĞ MIDIR? 195
YENİ ZAMANLAR VE GARANTİSİZ MARKSİZM 211
MODERN İNSANIN İKİLEMİ: GÜNDÜZ PÜRİTEN, GECE PLAYBOY 221
ŞİMDİ TÜKETİCİ OLDUK... 233
SOL MELANKOLİ, AKTİF UNUTMA VE YENİ BİR BAŞLANGIÇ 239

Felsefe ve Kültür *255*
FELSEFE HAYATA DOKUNABİLİR Mİ? *257*
HAYATIN DIŞI YOK! *269*
MARX'A KARŞI MARX *277*
"HOŞGÖRÜ'YÜ HANGİ KOŞULLARDA HOŞ GÖREBİLİRİZ?" *285*
İNANMA VE İNANMAMA HAKKI *309*
HAYALETE ÖVGÜ YA DA MAHŞERİ İŞSİZLİK *325*

Kriz ve İktisat *345*
NEO-MARKSİST SINIF ANALİZİNDE WEBER HAYALETİ *347*
KAPİTALİST TOPLUMDA İŞİN VE İŞGÜCÜNÜN 'KADER'İ:
FORDİZMDEN POST-FORDİZME *383*

Kaynakça *421*

TEŞEKKÜR

Kurtuluş Kayalı hoca, bir panelde, İdris Küçükömer hakkındaki sunuşuna, onun en önemli özelliklerinden birisinin "Giresunlu olması" olduğunu belirterek başlamıştı - Giresunlu, ya da umumiyetle taşra kökenli fikir adamı pek yoktu çünkü memlekette.

Şükrü Argın'ın da önemli bir özelliği, Antalya'da olmasıdır, bana kalırsa. Düşünce ve yazı faaliyetinin, Cumhuriyet'in ilk onyıllarında bile olmadığı kadar İstanbul'da (ve ancak ona eklemlenmiş olarak Ankara'da ve İzmir'de) merkezleştiği bir zamanda, taşrada durarak bu faaliyete katkıda bulunmak, dahası bir fark koyarak müdahil olmak, pek örneği olan bir durum değil. Kolay bir şey de değil.

Her ne kadar "globalleşme" mesafeleri altediyorsa da; okur-yazarlıkla profesyonel olarak meşgûl bir zümrenin ortamında olmadan okumak-yazmak daha zor, çünkü. Yankı almak iyice müşkül olduğu, fikrî alışveriş mahdut olduğu için zor. Beşerî zaafları yok saymayalım: "Kültürel sermaye" itibariyle borsası daha düşük olduğu için de zor...

Şükrü Argın'ın entellektüel üretimi, bu zorlukların belki de bir üstünlüğe dönüşebileceğini gösteriyor bize. Onun yazıları, siparişlerle veya "gündem" telâşıyla koşullanmamış, dar mu-

hitlerin iç meseleleriyle, hesaplarıyla bulanmamış, som fikir yazılarıdır. Cân-ı gönülden, bir derdin peşinde yazılmış yazılar... Üslûplu, ama üslûpçu değil... *Sakin* yazılardır, sonra... Sesini yükseltmeden, ama enine boyuna ve sebatla, derdini anlatmaya bakan yazılar.

Şükrü Argın'ın "durduğu" yerin, Antalya'nın ya da umumiyetle taşranın, "gündemi" belirleyen merkezlere olan coğrafî mesafesi, romantik bir mevzu eninde sonunda. Asıl, onun konularına bakarken çekildiği, çekilebildiği mesafe önemli... Eleştirel mesafe: Ezbere dönüşmüş, rutinleşmiş, donuklaşmış, tortulaşmış eleştiri tarzlarına da mesafe almayı bilen bir eleştirel mesafe... Alıntıları ve "en yeni" sosyal teori mahsullerini birbirine 'ulayan' akademik yazıcılığa itibar etmeyen, kuramsal donanımın adaptasyonuyla yetinmeyen, fakat bütün bu edevâta da vakıf olarak, gerçekten *özgün* bir düşünsel aranış, onunkisi.

Hep Şükrü Argın'ın yazılarının güçlülüğünden ve *güzelliğinden* bahsettim. (Güçlü ve güzeldirler çünkü!) Düşüncenin yolu-yordamı, entellek/tüel'in durumu, metinler, 'söz'ün ve 'yazı'nın kendisi, başlıbaşına mühim konudur onun için. 'Yazı'nın ve 'söz'ün halleriyle ilgili kaygıları, onun 'objektif', 'dışsal' konularla ilgili çözümlemeleriyle içiçedir. Zaten ne dedik: Şükrü Argın yazıları üslûpludur, ama üslûpçu değil. Sadece "güzel olsun" diye yazılmış yazılardan bahsetmiyoruz. Derdi, davası olan yazılardan bahsediyoruz. Yazı çıksın diye seçilmiş konulardan değil, dert edilmiş, üzerinde çok düşünülmüş, etrafında dönülüp durulmuş konulardan...

Nedir bu konular? Üç başlık altında basitleştirmeme izin verin: Modernliğin sıkıntıları - kapitalizmin kötülüğü - sosyalizmin mağlubiyet acıları. Şükrü Argın netice itibariyle hep bu temel meseleler etrafında döner. Özgül bir izleği ele aldığında, tek bir kitaptan bahsettiğinde de, yazısının "kafasında" mutlaka bunlar vardır. Bir takıntı hali yoktur bu odaklanmada, dolayısıyla didaktik-pedantik, hele ajitatif bir yük yoktur. Üç başlıkla basitleştirdiğim temel insanlık davalarını veri almadan, malûm saymadan, her seferinde yeni bir mesele olarak sorunlaştırmaya girişir bu yazılar. Her şeyden evvel *demokratik* olan, düşünme

sürecini paylaşıma açık tutmaya hep özen gösteren bu düşünsel tutumdan gelen bir tazelik vardır. Çünkü, işte, bu yazıların arkasında sahici bir dert vardır. Bu tazelik, bu sahicilik, bu *samimiyet*, ajitatif-propagandif üslûba hiç yanaşmayan bu sakin yazılara, 'dar anlamda' politik metinlerde pek az bulabildiğimiz sahih bir politik anlam ve güç kazandırıyor bana kalırsa.

Modernliğin sıkıntıları... kapitalizmin kötülüğü... sosyalizmin mağlubiyet acıları... Kendimce bu üç başlıkla tanımladığım tematik çerçevenin sorunsalını tanımlarken, *Etik* kavramına mutlaka el atmalıyız. Üslûpçu değil üslûplu dediğim gibi, *ahlâkçı değil ama 'ahlâklı'* demeliyim belki de bu yazılar için... Şükrü Argın, modernliğe, kapitalizme, sosyalizme, geleneksel ya da herhangi bir müesses ahlâkın kıstaslarıyla değil, ama bütün ahlâkları (da) sorgulayan etik bakış açısıyla bakıyor. Modernliğin, kapitalizmin, sosyalizmin sorunlarını, 'iyi'yi ve tabiî 'insanlar için ortak iyi'yi inşâ etmenin sorunları olarak düşünüyor.

* * *

Elinizdeki kitapta derlenen yazıların büyük kısmı, *Birikim*'in 1989'da yayına başlayan ikinci serisinde yayımlandı. Bu derginin, 30. yılına yaklaşan ömrü boyunca işlediği hayırlardan biridir bu: Şükrü Argın'ı -kişisel münasebetle değil, derginin kamusal varlığı aracılığıyla- yazıya/yazmaya davet etmek ve onun düşünsel üretimini 'kamuya açmak'.

Sükûneti yanıltmasın; Şükrü Argın'ın yazıları, *Birikim*'in yeni serisinin taşıyıcı unsurları arasındadır. Özellikle yeni seride kuramsal mesainin -elbette zamana, dünyaya, ortama bağlı olarak- görece gerilediğinden yakınan *eski Birikim* okurları için, Şükrü Argın'ın yazıları ağırlıklı bir telâfi ve temyiz işlevine sahiptir.

* * *

Bu bir teşekkür yazısıdır. *Birikim*'de onunla yazı, fikir, dert yoldaşlığı yapan bütün arkadaşlarım adına... Şükrü Argın'la kimimiz sırf telefondaki sesi, elektronik postadaki mesajı ya da

sırf yayımlanmış makalesi üzerinden tanışıyor; onu senede bir de olsa görme şansına sahip olanlardan biri olarak bu mesajı iletme görevini ben üstlendim. Şükrü Argın'a çok teşekkürler borçluyuz. Bütün bunlar için, bu yazılar için, varlığı için.

TANIL BORA

Söz ve Yazı

AŞKLA YAZMAK*

1

"Bütün yazılanlardan, yalnızca, kişinin kendi kanıyla yazdığını severim. Kanınla yaz: göreceksin ki kan, tindir."

NIETZCHE

İnsan, niçin yazar? Doğal olarak, bunu en az ilki kadar önemli bir başka soru izler: İnsan, yazdıklarını niçin yayımlar? Bu sorulara kısa ve net yanıtlar verebileceğimizi, vermemiz gerektiğini düşünüyorum. İnsan yazar; çünkü, bir sorunu, yanıtı değilse de bir sorusu vardır. İnsan yazdıklarını yayımlar; çünkü, bu sorunu paylaşmak, sorusunu -eğer varsa elbette yanıtını- birilerine iletmek ister. Kısacası, bir dert vardır ve bu dert paylaşılmak istenir ya da en azından belki birileri paylaşır diye ortaya konulmak istenir. Bu dert, örneğin bir şiirde dile getirilmiş olabileceği gibi, son derece mahrem bir dert de olabilir. Yine örneğin bilimsel bir makalede dile getirilmiş olabileceği gibi, son derece kamusal bir dert de olabilir. Hiç fark etmez. Her iki halde de, insanı şu ya da bu şekilde kıvrandıran bir dert;

(*) *Birikim* dergisinin 144. sayısında (Nisan 2001) yayımlanmış olan yazının gözden geçirilmiş halidir.

her iki halde de, insanın içinde şu ya da bu şekilde kıvranan bir soru işareti vardır ve nihayetinde, işte bu dert, bu soru dile getirilir. Bir anlamda, dert dile gelir ve vücut bulur. Başka bir deyişle, dışa vurulur ve nesnelleştirilir. Dolayısıyla, en azından potansiyel olarak, sadece yazanın derdi olmaktan çıkar, kamusallaşır; dile getirilen dert muhatabını bulur ya da hiç değilse aramaya koyulur.

Muhatabını, yani okurunu bulamayan yazılar var mıdır? Elbette vardır; hem de yığınla. Peki ama, ya muhatabını aramayan, okunmak istemeyen, deyim yerindeyse 'salt yazı' olarak kalmak isteyen yazılar var mıdır? Mutlaka vardır; fakat, yazılmış ama gönderilmemiş mektuplar gibi, mahremiyetin ağlarına takılıp kalmış yazılardır onlar. Yazılmış ama, şu ya da bu nedenle yayımlanmamışlardır; yazan, bir bakıma içini dökmüş, ancak tekrar içine atmıştır her şeyi.

Peki, yayımlandığı halde muhatabını aramayan yazılar var mıdır? Eğer aranırsa, edebiyatın kuytu köşelerinde bu türden yazılar bulunabilir, sanıyorum. Yazanın, salt yazma hazzıyla ya da -ne bileyim, belki de bir Sait Faik gibi- yazmasa içine düşeceği boğucu sıkıntının acısıyla, yani can havliyle kaleme aldığı yazılar vardır elbet. Ancak, bu türden kendi içine kapalı yazılar bile, bir kez yayımlandığında -çoğu durumda aslında sadece kendi içine doğru da olsa- ister istemez bir yolculuğa çıkarlar. Yazar, yazdığını yayımlamakla, bir bakıma ıssız adasından bir şişe fırlatmıştır okyanusa. Çoğu kez şifresini tam anlamıyla çözmek mümkün olmasa da, bir mesajdır artık bu yazı. Fırlatılıp atıldığına göre, mutlaka birine, birilerine gönderilmiştir. Hedeflenen bu meçhul kişi, aslında bizzat yazarın kendisi bile olsa, hiç fark etmez, gönderilmiş bir metindir artık o; kaderi, yazarının olduğu kadar -belki de daha çok- okurunun alnına da yazılmıştır. Yazar, yazısını, belki derdini anlatmak için değil, anlamak için kaleme almıştır, bilemeyiz; ancak, bunu -şu ya da bu şekilde- bir yerlerde yayımladığına göre, kesin olan bir şey vardır: o, *anlaşılmayı* arzulamaktadır. Anlaşmanın, anlaşılmanın imkânsızlığını anlatmayı amaçlayan bir yazı da olsa, en azından bu konuda anlaşılmak gibi bir derdi vardır. Kuşkusuz,

yazmak, bazen son derece kesif, hattâ marazi bir iç konuşma halini alabilir; ancak yayınlamak, bu iç konuşmayı ister istemez bir konuşmaya çevirir ve her konuşmada -çok derinlerde gizlenmiş de olsa- mutlaka bir anlaşılma arzusu vardır.

2

"Koca dünya: Uzayda bir toz zerresi...
İnsanların tüm bildikleri: sözcüklerden ibaret!
Yığınlar, şaşkınlar yedi iklim çiçekleri:
hayal hepsi... Ebedi düşüncenin özeti: hiçbir şey!..."
ÖMER HAYYAM

Jacques Ellul, sözün modern dönemdeki kaderini incelediği kitabında, modern kurumların, her şeyden önce medyanın sözü öğüten bir değirmen gibi çalıştığını vurgulamıştı. Ona göre, günümüzde, "Hiçbir şey söylemeksizin konuşma alışkanlığı, bir kanser gibi sözü yiyip bitirmiştir."[1] Biz, Ellul'ün bu saptamasının yazı için de büyük ölçüde geçerli olduğunu söyleyebiliriz, sanıyorum. Zira, ortalıkta 'hiçbir şey söylemeyen' bir yığın yazı var. Dolayısıyla, bugünlerde, yukarıda değinmiş olduğumuz dertleri taşımayan tuhaf bir yazı türüyle karşı karşıya olduğumuzu söyleyebiliriz. Özellikle sosyal bilimler alanında, niçin kaleme alındığı pek anlaşılmayan bir yığın yazıyla karşılaşıyoruz. Herhangi bir derdi tasası olmayan bir yığın yazı dolaşıyor ortalıkta. Tanıl Bora'nın şu saptamasına katılmamak mümkün mü?

> Sosyal bilimsel metinlerde ender görülen bir vak'a olmayan içeriksel kısırlığın, çoğu kez sorunsuz yazmakla ilişkili olduğunu düşünüyorum. Niçin yazıldığı belirsiz, herhangi bir kaygı yansıtmayan bir yazı türü, neredeyse 'akademik yazı'nın numunesi olarak, hâkimiyetini arttırıyor. Illâ ölümcül bir siyasî veya insanî meseleyle ilgili kaygıdan bahsetmiyorum - sözünü ettiğim yazı türü herhangi bir merak dürtüsü içermiyor. Bir şey söyleme saikinin yerini 'bu malzemeden bir makale (bir

1 *Sözün Düşüşü*, çev. H. Arslan, Paradigma Yayınları, 1998, s. 190.

makale daha!) çıkarırım' saiki almış görünüyor. Yazının/sözün sadece 'yayın yapma' performansına bir katkı olarak anlamlandığı, yazmanın/söylemenin -*contingent*/olumsal demek istemiyorum- *occasional*, yani fırsata ve vesileye bağlı olduğu bir meslekî moralin galebe çalmakta olduğunun göstergesidir bu.[2]

Tanıl Bora'nın esas olarak 'akademik yazılar' için dile getirdiği bu saptama, sanırım, tüm yazı türleri için geçerli. Hiçbir şey söylemeyen köşe yazıları, lafı eveleyip geveleyen makaleler, okurunu hiç ama hiç umursamayan kitaplar... Bence, bunların tümü için geçerli bu saptama. Akademik yazıda, hiç değilse etkili olması gerekenler değilse de etkili olan saikler belli.[3] Beni asıl düşündüren, diğerleri. Hadi, köşe yazarlarının çoğunun derdini de anladık diyelim. Hepimiz biliyoruz ki, onların çoğu yazmak için değil, 'köşeyi dönmek' için oradalar. Yazılarının değilse de kendilerinin 'dert'leri belli. Yazıyorlar ve kazanıyorlar, o kadar! İçlerinden bazıları, zaman zaman 'içten', 'samimi' yazılar döktürerek vicdanlarını da aklıyor. Kendilerini, sadece kendi seslerini işitebilecek kadar yükseklerde hissettiklerinden, memleketin neredeyse tamamını 'öteki'leştirip, zaman zaman onları da anımsadılar mı değme gitsin, aldıkları parayı pürü pak bir vicdanla hak ediyorlar! Peki ama, ya diğerleri? Yani, yazdıklarıyla esas olarak bir kurumda tutunmayı ya da para kazanmayı amaçlamayanlar... Kendileri için bir götürüsü-getirisi olmadığı halde, böyle insanlar niçin derdi tasası olmayan yazılar yazarlar? Sanırım, asıl yanıtlanması gereken soru da bu. Başka bir deyişle, bu ülkede sadece akademisyenler ve köşe yazarları değil, neredeyse tüm yazarlar, neyi niçin yazdıkları konusunda pek net değiller galiba. Ellul'ün sözünü ettiği söz devalüasyonu tüm yazın dünyasını etkisi altına almış gibi. Şiirden romana, denemeden incelemeye tüm yazın alanında sözün ve yazının değerini düşüren sıkı

2 "Dergicilik Deneyimi: Sosyal Bilimler Pratiğinde Bir Anlam Arayışı", *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek* içinde, Metis Yayınları, 1998, s. 248.

3 Akademik yazıda carî saiklerin daha ayrıntılı ve çarpıcı bir dökümü için şu makaleye bakılabilir: Burak Onaran, "Bir Akademisyen Niçin Yazar?", *Birikim*, sayı: 142-143, Şubat-Mart 2001.

bir devalüasyon işbaşında. Her zaman olduğundan daha çok konuşuyoruz, her zaman yazdığımızdan daha çok yazıyoruz; ama, dinlemeye ve okumaya değer pek bir şey de yok ortada.

3

> *"...Frenk üstatlarının usûlleri yayıldıkça herkes başkalarının masalını kendi hikâyesi gibi anlatmayı marifet sanacak."*
>
> ORHAN PAMUK, *Benim Adım Kırmızı*

Borges bir söyleşide, fazla kitap okumak yerine aynı kitapları tekrar tekrar okumayı tercih ettiğini söyler ve şunları ekler:

> "Ortaçağ'da yaşayan insanların çok şanslı olduğunu düşünürüm hep; çok az kitapları vardı, fakat onların hepsi temel kitaplardı. Bugünlerde, kitaplar hakkında yazılmış o kadar yazı var ki, kitapların kendilerine erişmek bile güç."4

Borges'in saptamasında bana özellikle ilginç görünen şey, son söylediği. Şu, kitapların üzerini örten yazılar yığını... Bu saptama, bana tartışma götürmez biçimde doğru görünüyor. Gerçekten de, bugünlerde -hem de giderek artan oranda- yazılar üzerine yazılmış yazılar, kitaplar üzerine yazılmış kitaplar okuyup duruyoruz. Çoğu durumda, kültürden çok, kültürel incelemeler üzerine yazılmış incelemeler; toplumdan çok, toplum incelemeleri üzerine yazılmış incelemelerdir okuduğumuz. Kültürün hemen her alanında, sadece ve sadece birbirine gönderen sıkı bir metinler zincirine vurulmuş gibiyiz. Ne yana baksak, başka bir metne işaret eden metinler var sadece. Tam bir 'daire-i faside'. Galiba hiçbir çıkış da yok! Yok; zira, metnin dışında hayat yok! Elbette, hayatın kendisinin bir 'metin' olduğunu iddia eden post-yapısalcı düşünürlere nazire olsun diye söylemiyorum bunu. Hayat metninin dokusunu çözmeyi, çözümlemeyi amaçlayan, bu dokunun ilmiklerini didikleyen metinlere hiçbir itirazım yok. Açıkçası, benim itirazım, metinlerin *dışında* hayat

4 Richard Burgin, *Borges ile Söyleşi*, çev. A. Sabanoğlu, Mitos Yayınları, 1994, s. 106.

olmaması değil, tam tersine, metinlerin *içinde* hayat olmamasına yönelik. Hayatla her türlü temasını yitirmiş soyut değil -hangi yazı soyut değildir ki?- ama son derece soğuk bir yazı yığını içinde eşelenip duruyoruz. Aradığımız, azıcık da olsa bir sıcaklık, bize yaşanmışı ya da yaşananı gösterecek ya da en azından anımsatacak bir sıcaklık. Metnin içinde bir kıpırtı arıyoruz; bir canlılık belirtisi, bir ruh... Çaresiz eşelenip duruyoruz; ama, elimize geçen -ne yazık ki- sadece başka bir metin, üstelik çoğu durumda da daha soğuk bir metin oluyor, o kadar!

Neden? Yanıtın, Tanıl Bora'nın yukarıda zikrettiğim kısa yazısında, tüm boyutlarıyla olmasa da ana hatlarıyla ortaya konmuş olduğunu düşünüyorum: sorunsuz ve dolayısıyla sorumsuz yazma. Başka bir deyişle, herhangi bir iletişim kaygısı gütmeden, sadece yazma. Görev olarak yazma! Refleks olarak yazma! Hiçbir iletişim kaygısı yok; zira, iletilecek bir dert, paylaşma arzusuyla yola çıkılan bir muhatap arayışı yok. Çoğu kez, zaten okunmayacağını bilerek yazıyoruz. Hattâ birçok yazının, kendi yazarınca bile bir kez olsun geri dönülüp okunmadığı ortada. Kısacası, diyalog bir yana, gerçek anlamda bir monologdan söz etmek bile neredeyse imkânsız. Çoğu yazıda, bu tür tuhaf bir iletişimsizliğin farkında olmaktan kaynaklanan kahredici bir rehavet var. Kendisini, en çok, yazanın kullandığı dildeki özensizlikte gösteren bir rehavet... Öznesiyle yüklemi arasındaki bağı koparacak, iletmek istediği anlamı unutacak ölçüde esneyen cümleler; kendi doğaları ve tarihleriyle uzaktan yakından ilişkili olmayan anlamları taşımak için görevlendirilmiş, dolayısıyla doğal olarak yazarına ayak direten sözcükler... Kısacası, ya açıkça hiçbir şey söylemek istemeyen, ya da yazarın bütün samimi çabalarına rağmen, söylemek istediğini bir türlü söyleyemeyen; yazıya döküldüğü sanıldığı halde, ne yazık ki hâlâ yazarının kafasında kalmış olan dilsiz yazılar...

Tanıl Bora, sorunsuz ya da sorusuz yazmanın 'refakatçisi'nin ve 'belli başlı teknik göstergesi'nir. "üç vakalarda intihal sınırlarına varan', sıradan örneğiyse 'falana göre... filana göre...' diye suyunun suyu özetler sıralayan metinler olan, bir tür 'aktarımcılık' ya da 'nakilcilik' olduğunu söylüyor. Ayşe Öncü'nün çok

hoş bir şekilde 'bavul ticareti' dediği durum.[5] Bora'ya göre, böyle bir 'yazı/düşünce teknolojisi'nin en önemli sonuçlarından biri, kullanılan dilin, sözümona nesnellik icabı son derece 'gayri edebî, hattâ anti-edebî' bir renge, daha doğrusu renksizliğe bürünmesidir. Elbette kaçınılmaz bir durumdur bu; çünkü, karşımızda yazdıklarının altını imzalayan ve böylece söylediklerinin sorumluluğunu üstlenen bir yazar değil, ne yazarsa yazsın, ne söylerse söylesin kendisine asla zeval gelmeyecek olan bir 'elçi' var: Aktarıyor ve kayboluyor. Yine Tanıl Bora'nın son derece haklı olarak vurguladığı gibi, bu 'aktarımcılık' ya da 'nakilcilik', ne yazık ki, sadece 'fikir' aktarımı ya da 'nakli'yle sınırlı kalmıyor. Belki sadece bundan ibaret kalsa ve bunu, sadece bunu layıkıyla başarsa, yani söz konusu fikri gerçekten Türkçe'ye taşısa, son derece yararlı bir iş olarak bile görülebilirdi. Ancak aktarımcılık, sadece fikirlerin değil, çoğu durumda o fikirlerin oluşturulduğu dilin de doğrudan buraya taşınmasına varıyor. Sonuç: İngilizce konuşmaya çalışan bir Türkçe!

Kuşkusuz, burada her yazı yazan kişinin, dili mükemmel biçimde sıfır hatayla ve ancak yetkin edebiyatçılarda ortaya çıkabilen özgün bir üslûpla kullanması gerektiğini söylemek istemiyorum. Söz konusu yetkin edebiyatçılar da dahil olmak üzere kim bunu başarabilir ki? Benim söylemek istediğim, sadece bir duyarlılık taşımak; dili doğru kullanma *yetisine* değilse de, en azından *niyetine* sahip olmak. Dile önem vermek, onu sadece düşünceyi taşıyan değil, aynı zamanda kuran bir araç olarak görmek. Düşünce dediğimiz şeyin, sadece ve sadece *dille* ve *dilde* vücut bulabileceği gerçeğini kabul etmek. Düşünürü ya da yazarı ana diline bağlayan, hattâ bazı durumlarda bağımlı kılan işte bu gerçektir. Edward Said'in şu saptaması, bence yazarın dille ilişkisini mükemmel bir biçimde açıklıyor:

> Her entelektüel bir dilin içine doğar ve hayatının geri kalanını da çoğunlukla o dilin içinde geçirir, ki bu dil onun entelektüel faaliyetlerinin ana aracıdır. Diller elbette millidir -Yunan-

5 Öncü, bu hoş deyimle, yabancı dilde üç-beş kitap okuyup Türkçe eser vermeyi kastediyor. "Sosyal Bilimlerde Yeni Meşruiyet Zemini Arayışları", *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek* içinde, s. 50.

> ca, Fransızca, Arapça, İngilizce, Almanca vb.-, ama benim burada vurgulamak istediğim temel noktalardan biri, entelektüelin salt anlaşılırlık ve tanışıklık gibi bariz nedenlerden değil, aynı zamanda dile özel bir ses, kendine özgü bir vurgu ve nihayet kendisine ait bir perspektif getirmeyi umduğu için de millî bir dil kullanmak durumunda olduğudur.[6]

Dilde 'özel bir ses', 'kendine özgü bir vurgu' yaratmak, bir yazar için niçin özel bir önem taşır? Said'in bu soruya verdiği yanıt son derece önemli. O, bu soruyu, George Orwell'ın "Siyaset ve İngiliz Dili" adlı bir makalesinde dile getirmiş olduğu görüşlere dayanarak yanıtlamaya çalışır:

> "Klişeler, aşınmış metaforlar, bayat kullanımlar," der Orwell, "dilin çürümesinin örnekleridir." Sonuçta, zihin uyuşup pasifleşirken, bir süpermarketteki fon müziği etkisi yaratan dil, bilincin üzerini kaplayıp onu basmakalıp düşünce ve duyguları, incelemeden, edilgin bir biçimde kabul etmeye ayartır.[7]

Orwell'ın 'dilin çürümesi'ne ya da donuklaşmasına yol açtığını düşündüğü şeyler, elbette sadece gündelik dilde ya da politik dilde etkili değildir. Aynı şey, örneğin akademik dil için de, entelektüellerin kullandığı 'özel diller' için de geçerlidir. 'Zihni uyuşturan' 'klişeler, aşınmış metaforlar, bayat kullanımlar', buralarda da bol miktarda faaliyettedir ve dili, dolayısıyla da bu dili kullanan kişilerin zihnini kemirip dururlar. İşte entelektüeller, her şeyden önce, dildeki bu doğal çürümeyi ya da donuklaşmayı önlemek için, bu dil içinde 'kendilerine ait bir oda' açmak ve gerçekten yeni, gerçekten özgün, gerçekten dinlenmeye değer bir şeyler söyleyebilmek için, dildeki bu 'çevre kirliliği'ni, kapılarının önlerinden başlayarak temizlemek, dile yeni bir soluk getirmek zorundadırlar.

Tanıl Bora, yukarıda değinmiş olduğumuz yazısında, yazılarda 'dil duygusu' aramanın, "aynı zamanda metinlerin/düşüncenin/bilginin paylaşılabilirliğini talep etmenin ve 'sahiden' önem-

6 *Entelektüel: Sürgün, Marjinal, Yabancı*, çev. T. Birkan, Ayrıntı Yayınları, 1995, s. 39.
7 *A.g.y.*, s. 39.

senen ve 'sahicilik' atfedilen bir bilgi olarak ortaya sürülüp sürülmediğini denetlemenin bir yolu" olduğunu söylüyor ki, bence önemli noktalardan biri de bu. İster edebiyatçı ister sosyal bilimci olsun, bir yazar, ne zaman yazılarında kendine özgü bir üslûp sergileyebilir? Bu soruya, yine Bora'nın sözleriyle yanıt verilebileceğini düşünüyorum: "Özgün bir kurguya (kompozisyona) elverecek sahici soruların ve merakların olması" durumunda. Yazar, sadece ve sadece, ele aldığı konuyu, sorunu içselleştirmişse, yani gerçekten onu kendine dert edinmişse, ancak o zaman yazdıklarına -hattâ başkalarından yaptığı doğrudan alıntılara bile- kendi üslûbunun gölgesini düşürebilir. Nietzsche, 'kendi kanıyla yazmak'tan söz ettiğinde, sanırım, buna benzer bir durumdan söz ediyordu. Yani, yazdığına canını, ruhunu katmaktan...

4

> *"... bugün en yaygın olanı ise sosyal bilimciler olarak 'krala' danışman olmaktır. (...)*
> *Birey olarak sosyal bilimci, modern toplumun bireyi işlevsel olarak rasyonelleştirilmiş bürokrasinin bir parçası durumuna getiren etkilerine kendisini açmış; modern toplumun yapısıyla ilgilenmeksizin, kendi uzmanlık alanına hapsolmuş bulunmaktadır."*
>
> C. WRIGHT MILLS

Edward Said, yukarıda zikrettiğimiz ve bir bakıma yüzyılımızın entelektüel manifestosu diye niteleyebileceğimiz kitabında şu saptamayı yapar:

> İster Batı'da olsun ister Batı dışında, entelektüele yönelik asıl tehdit, ne akademiden ne varoşlardan ne de basının ve yayınevlerinin insanın kanını donduracak ölçüde ticarileşmiş olmasından gelir; ben asıl tehdidi, profesyonelizm dediğim bir tutumda görüyorum.[8]

8 A.g.y., s. 74.

Said'e göre, profesyonelizm denilen tutumun ya da konumun, entelektüeller üzerinde esas olarak üç temel baskısı vardır: Uzmanlaşma, bilirkişilik kurumu ve bunların doğal bir sonucu olarak da, giderek artan oranda resmî ya da sivil güç odaklarına bağımlılık. Uzmanlaşma, entelektüeli dünyadan koparır ve onu kendi dar dünyasına hapseder; bilirkişilik kurumu ise, onun bu dar dünyadan 'gerçek dünya'ya çıkış vizelerini onaylar. Kaçınılmaz sonuç, entelektüelin, giderek daha fazla devletin ya da piyasanın egemenliği altına girmesi ve giderek artan oranda 'özerkliği'ni ve özgürlüğünü yitirmesidir elbette. Said, işte bu karabasana karşı şu düşü önerir:

> ... [E]ntelektüelin sorunu, modern profesyonelleşmenin saldırılarıyla onları yok sayarak ya da nüfuzlarını yadsıyarak değil, farklı bir dizi değer ve önceliği temsil ederek baş etmeye çalışmaktır. Ben bu temsil edimine *amatörizm* diyorum, yani kârla ve bencil, dar uzmanlaşmayla değil, özenle ve sevgiyle beslenen bir etkinlik.[9]

Kuşkusuz, Said'in karşı çıkışı, profesyonelizm denilen şeyin bizatihi kendisine değil, bunun belirli sosyo-kültürel şartlar içinde yarattığı ürkütücü zihniyete yöneliktir. Kişisel bir anısını aktarırken bunu oldukça çarpıcı bir biçimde dile getirir, Said. Vietnam Savaşı'nda hava kuvvetlerinde görev almış olan bir kişiyle, kendisinden üniversitede ders almak için başvurduğunda aralarında geçen bir konuşmadan söz eder. Said, ısrarlı bir biçimde, "Hava kuvvetlerinde tam olarak ne yapıyordunuz?" diye sorar. Karşısındaki kişi soğuk bir biçimde, "Hedef iktisabı" diye yanıtlar. Said şöyle devam eder: "İşin aslının bombardıman pilotluğu olduğunu neden sonra anlayabildim, ama sıradan bir yabancının dolaysız sorularını bertaraf etmeyi amaçlayan profesyonel bir dil kullanarak örtbas ediyordu asıl işini."[10] Said'in, haklı olarak ürkütücü bulduğu ve karşı çıktığı işte bu zihniyettir ve ne yazık ki, sadece ordu gibi bilinçli olarak dehümanize edilmiş, insansızlaş-

9 *A.g.y.*, s. 80-81.

10 *A.g.y.*, s. 83.

tırılmış mekanik/disipliner kurumlarda değil, söz konusu profesyonelliğin yaygınlaşması nedeniyle hemen her yerde karşımıza çıkmaya başlamış bir zihniyettir bu. Okulda da bulur bizi, hastanede de... Siyasette de çıkar karşımıza, eğitimde de...[11]

Amatörlük, hemen her alanda yitirdiğimiz bir tutum; ancak, en çok entelektüel alanda kendisini hissettiriyor. Ya da şöyle söyleyelim: Profesyonellik, en çok bu alanda sırıtıyor. Ünlü Yunan şairi Yannis Ritsos bir konuşmasında şunu söylemiş: "Şiirden para kazanmayı hiç düşünmedim. Bana hep utanılması gereken bir şey gibi gelirdi. İnsan Tanrı'ya dua ediyor diye ödüllendirilmek isteyebilir mi? Ama 49 yaşımdan bu yana şiirlerimin geliriyle yaşıyorum."[12] Bir çelişki, bir tutarsızlık mı bu? Hiç sanmıyorum. Amatörlük, insanın yaptığı işin sonucunda para ya da başka bir ödül almaması değil ki; sadece, işin başlangıcında böylesi bir güdünün, işin özüne ait olmayan bir güdünün devrede olmaması hali. Hattâ işin sonunda gelen para ya da ödül karşısında, bir tür irade dışı mahcubiyet duyma hali... Amatörlüğün bundan daha güzel bir göstergesi olabilir mi?

Profesyonelliğe karşı çıkmak da, kuşkusuz belli, sınırlı bir alanda çalışmaya karşı çıkmak demek değildir. Unutmayalım, Said'in kendisi de bir profesyoneldir, uzmandır. Onun karşı çıktığı, entelektüelin kendini belirli, sınırlı bir disiplin içine hapsetmesi; kendini içinde yer aldığı bu alana, mesleğe indirgemesi; bulunduğu yeri, tüm dünyayı seyredebileceği ayrıcalıklı bir zirve olarak görmesi; kendi kişisel bakış açısını, içinde yer aldığı alanın perspektifiyle tam anlamıyla çakıştırdığı için kendisiyle temsil ettiği sosyal statü arasındaki -en başta özeleştiri olmak üzere her türlü eleştiriyi mümkün kılacak olan- mesafeyi görememesi. Profesyonelleşmenin belki de en kötü

11 Hiç unutmam, yıllar önce yurt dışında, sosyolog ünvanı taşıyan bir arkadaşıma, laf arasında Türkiye'deki sokak çocuklarının içler acısı durumu anlattığımda, "Bundan iyi bir makale çıkar" demişti ve ben, hatırlıyorum, tıpkı Said gibi, donup kalmıştım bu profesyonel soğukluk karşısında. Sokak çocuklarının halini, bir sorun olarak değil, bir 'malzeme' olarak gördükten sonra, yazdığın sorunu kendine gerçekten dert edinmedikten sonra o konuda yazsan kaç yazar!, diye düşünmüştüm.

12 *Yannis Ritsos'la Konuşmalar*, çev. Ö. İnce, Varlık Yayınları, 1993, s. 97.

sonucu, entelektüelin, kendi yaşam tarzını bir 'iş', bir 'meslek' olarak algılaması ve dolayısıyla, entelektüel faaliyetlerini bir 'iş'in, bir 'meslek'in rutin görevlerine indirgemesidir. Tanıl Bora'nın, "yazının/sözün sadece bir 'yayın yapma' performansına katkı olarak anlamlanması" hali olarak nitelediği 'meslekî moral'in -daha doğrusu meslekî moralsizliğin- galebe çalması, bunun en iyi göstergesi olsa gerek.

Said'in asıl olarak profesyonelleşmeye değil de, 'profesyonelizm' dediği şeye karşı çıktığı ortada. Yoksa, elbette uzmanlaşma, hattâ profesyonelleşme şart. Sadece merak, sadece bir sorunu içerden hissetmek yeterli değil tek başına. O merakı, o hissi işleyecek birikim olmalı; bu birikim de sadece uzmanlaşarak edinilebilir elbet. Bu nedenle ben, sadece, amatörlüğün anısının yitirilmemesine bile razıyım. Sadece bu anımsayış bile, yazdığımız yazının ruhunu kurtarmaya; ona can vermeye yetebilir, diye düşünüyorum. Sadece bu kadarının bile, ele aldığımız sorunlarla 'sıcak temas' kurmaya yetebileceğini düşünüyorum.

5

"Okuyacağınızın 'felsefe' olup olmadığını anlamak için de, bakın, arada da olsa, görmeye çalışın; bu 'yazan-özne', bu yazdıklarını yazarken, ne kadar soyunmuş, aynanın karşısında çıplak durmak için; ve ne kadar acı çekmeyi göze almış, göreceklerinden..."

ORUÇ ARUOBA

Platon'dan Jean-Jacques Rousseau'ya kadar birçok düşünür, yazının yabancılaştırıcı gücünden yakınmış; yazının, yazarı metinden ayırarak dili insansızlaştırdığını iddia etmiştir. Kuşkusuz, bir ölçüde doğru bir saptamadır bu. Karşımızda konuşan bir kişinin söylediklerini anlamaya çalışırken, sadece onun ağzından çıkan sözlere mahkûm değilizdir. Konuşanın varlığı karşımızdadır ve biz, onun söylediklerini bu somut varlıktan gelen bir yığın dilsel sinyali yorumlayarak tartar, de-

gerlendiririz. Sadece ağzı değil, bir bütün olarak bedeni de konuşur onun; dahası, onu dinlerken, biz de ister istemez bütün bedenimizle konuşmaya katılırız. Yazı, bu bakımdan oldukça tenha bir alandır. Yazar, onu yazarken tek başınadır; biz de okurken... Yazıda, bütün dilsel sinyaller, metin üzerinde yoğunlaşmıştır. Sadece metnin sesi, belki de sadece sessizliği vardır. Yazı, potansiyel olarak, yazanı bir 'mutlak konuşan', okuyanı da bir 'mutlak dinleyen' konumuna sıkıştırır. Ancak, elbette sadece potansiyel olarak... Yazının bu özelliği, yukarıda anılan düşünürler tarafından bir olumsuzluk olarak görülür. Bu nedenle onlar, konuşmanın yazıya göre daha doğal, daha sahici, dolayısıyla daha insanî bir etkinlik olduğunu düşündüler. Yazı, onlara göre bir tür yabancılaşma idi.

Kuşkusuz, daha önce de söylendiği gibi, bir ölçüde doğruluk payı içeren görüşlerdir bunlar. Ancak, tabiî ki bir ölçüde... Yazının, elbette potansiyel olarak yabancılaştırıcı bir gücü ya da etkisi vardır; ancak, konuşmanın da bu bakımdan yazıdan hiçbir farkı yoktur. İnsan yazarken de, konuşurken de aldatabilir; tabiî ki, aynı şekilde okurken de, dinlerken de aldanabilir. Konuşurken de, tıpkı yazarken olduğumuz gibi, kendimizden tamamen farklı biri olabiliriz. Kalemimizden dökülen sözler, bize ait olmayabileceği gibi; aynı şekilde, ağzımızdan çıkan sözler de bize ait olmayabilir. Ve daha önemlisi, her iki halde de, biz bütün bunların hiç ama hiç farkında olmayabiliriz. Ancak, konuşmada olduğu gibi yazıda da, yazanın gerçek kimliğini görme, gerçek sesini işitme olanağımız vardır. Zira insan, konuşurken olduğu kadar yazarken de kendini ele verebilir.

Bu nedenle biz -nadiren de olsa- şu tür yargılar verme olanağına sahibiz: Ağzından çıkan sözlere ya da kaleminden dökülen yazılara yakışmayan kişiler, yazarlar vardır. Elbette bazen, kişilerden, yazarlardan kendilerine yakışmayan sözler ya da yazılar çıktığı da olur.

Konuşan, genelde bizim yakın yaşam çevremiz içinde olduğundan ve dolayısıyla, onun hakkında birçok kaynaktan veri toplama şansına sahip bulunduğumuzdan, yukarıda verilen

türden yargılara ulaşmamız göreceli olarak daha kolaydır. Ancak, yazanı yargılama bakımından işimiz daha zor. Zordur; çünkü, çoğu durumda yazarın somut varlığından mahrumuzdur. Zordur; çünkü, yine çoğu durumda, söz konusu yazıyı *yazan* kişi ile bizim karşımıza çıkan *yazar* arasında herhangi bir örtüşme yoktur. Bir okur olarak bizim metne uzaklığımız ile bir yazan olarak onun metne uzaklığı hemen hemen aynıdır.

Yazan ile yazarın aynı kişi olması, ideal bir durumdur, elbette; ancak, zorunlu da değildir. Bir okur olarak benim karşıma yazısıyla çıkan yazar ile bu yazıyı yazan kişi özdeş, hattâ ikiz bile olmayabilir. Çünkü, yazan kişinin tersine, yazar hayali bir kişidir. Sadece okur için değil, bizzat yazan kişinin kendisi için de böyledir bu. Bir okur olarak benim için önemli olan, yazar ile yazısı arasındaki ilişkinin sahiciliğidir. Yazma anında ortaya çıkan ve tüm yazıya sahihliği ve sahiciliğini veren budur: Yazının ruhu, tini ya da daha doğrusu, üslûbu.

6

"Niçin bu yazıları yazdığımı biliyorum; bunları yazıyorum, çünkü şiir yazamıyorum. Elbette bu 'şiir'leri bana kimin esinlediğini de, onları kime gönderdiğimi de gayet iyi biliyorum."

GEORG LUKACS

Şimdi tekrar başa dönüp yeniden sorabiliriz: İnsan niçin yazar ve niçin yayımlar bu yazdıklarını? Borges, her türlü yazının mutsuzluktan kaynaklandığını yazmıştı. İnsanın, mutsuzluk hakkında, hayal kırıklığı ve karamsarlık hakkında yazarken daha samimi olabildiğini; mutluluğun ise, sadece, zaman zaman yazar ile yazı arasına giren uçucu bir his olduğunu söylemişti.[13] Hemen hemen aynı doğrultuda olmak üzere, Ellul de, sadece arzunun konuştuğunu, tatminin süküt olduğunu söyler.[14] Hem Borges hem de Ellul bize, sanki, yazmanın özel bir

13 *A.g.y.*, s. 140.

14 *A.g.y.*, s. 75.

'yeryüzü duruşu'ndan kaynaklandığını söyler gibidir; yeryüzünde özel bir duruştan... Kesinlikle huzursuz, rahatsız bir duruştur bu. Dünyanın ve hayatın hali, gidişatı içinde/karşısında duyulan keskin bir rahatsızlık, açık bir huzursuzluk... Bir tür kendini 'evinde hissedememe' hali; mutlak yabancılık...

Yıllar önce Lukacs'ın denemelerini okurken, bu yazıların yazarının melankolik bir kişiliğe sahip olduğunu sezmiştim. Ancak, kuşkusuz sadece bir sezgiydi bu; çünkü, Lukacs hakkında hemen hemen hiçbir şey bilmiyordum. Tanımıyordum onu. Ne tüm yazılarını okumuştum ne de hayat hikâyesini biliyordum. Sadece denemelerinde sorunları ele alış biçiminden, kullandığı hüzünlü üslûptan ulaşıyordum bu sonuca. 'Bütünlük' kavramının, onun denemelerinde salt estetik ya da ontolojik bir terim olmadığını, aynı zamanda bir arzunun adı olduğunu seziyordum, o kadar! Yıllar sonra, bir makalede, adı bilinmeyen bir kadının, bir arkadaşına, Lukacs'ın tam da bu denemeleri için şunları yazmış olduğunu okudum:

> Lukacs'ın denemelerini ve çığlığını okuyorum. Niçin? Çünkü o, benim hayatımda karşılaştığım, felsefesi yara ve kan içinde olan ilk eleştirmendir. O, yaratıcı bir sanatçı gibi hisseder ve görür; sorularını acılarından türetir. Onun eleştirileri, kendi felsefesine uymayan şeyler hakkında acı çektiği, sıkıntıya düştüğü yerlerde bilinçli yaratıcı bir sürece denk düşer. Onun eserleri, kısmen, felsefesinin hislere karşılık olması nedeniyle, kısmen de dış dünyanın böyle kanlı ve fırtınalı, böyle umutsuzluk verici olması nedeniyle, böyle hüzünlü bir tınıya sahiptir.[15]

Lukacs'ın "Ruh ve Biçimler"deki denemelerine, onun Irma Seidler adlı bir kadına duyduğu aşkın gölgesinin vurduğunu, hattâ Lukacs'ın bu denemelerden bazılarına "Irma Denemeleri" adını verip, böylece onlara şahsî alegorik bir nitelik kazandırdığını öğrendiğimde, okur olarak -ne saklayayım- çok sevindim. Okuduğum yazılarda dile getirilen sorunların ve bu sorunları dile getirişte kullanılan dilin sahiciliğinin bir temeli

15 Akt. Levee Blanc, "Georg Lukacs: The Antinomies of Melancholy", *Other Voices*, cilt: 1, sayı: 1, Mart 1997.

olduğunu gördüm ve Lukacs'ın yazılarına duyduğum yakınlık daha da arttı. Tıpkı Althusser'in, *Gelecek Uzun Sürer* adlı kitabında, tüm entelektüel hayatının ardında gizlediği 'sahtekârlık'ları acımasızca itiraf edişinin; örneğin, tüm felsefî hesaplaşmalarının ardında gizil olarak annesiyle hesaplaşmasının gölgesinin olduğunu söyleyişinin, onun entelektüel ürünlerinin değerini -bir okur olarak benim gözümde- düşürmek yerine, tam tersine, bin kat arttırmış olması gibi...

Lukacs ve Althusser örnekleri de gösteriyor ki, bir yazarın yazdıklarına 'sahicilik' denilen rengi veren, onun ele aldığı sorunu kendi hayatının içine çekmesi, el attığı her soruyu kendi hayatının sorusu haline getirebilmesidir. Bütün kat ettikleri kariyerlerine rağmen, profesyonel değil, bir amatördür onlar. Yazılarını bir görev olarak değil, -bazen mecazî, bazen de gerçekten- aşkla yazmışlardır. Dünyaya ve hayata, işlenecek bir 'malzeme' olarak değil, dert edinilecek bir sorun olarak bakmışlardır. Kısacası, kendi kanlarıyla yazmışlardır.

MODERN ZAMANLARDA SÖZÜN STATÜSÜ*

"İnsanlığı kurtarma isteği duyan herkes günümüzde, öncelikle sözü kurtarmalıdır."
JACQUES ELLUL

Bir kriz, hattâ daha doğrusu bir 'panik' anında yaşamakta olduğumuz üzerine çok şey söylendi, çok şey yazıldı. Tanrı'nın, Tarih'in, Toplum'un, Özne'nin, Hakikat'in ve daha birçok şeyin ölümüne tanık olduk. Sırtımızı dayadığımız duvarlar yıkıldı. Ayağımızı bastığımız zeminler kaydı. Elimizde tuttuğumuz haritalar yırtıldı. Sıkı baş dönmeleri yaşadık. Yön ve gerçeklik duygumuzu yitirdik. Hepsinden önemlisi, bütün bu karmaşa içinde ya da belki de daha doğrusu, bütün bu karmaşa yüzünden sözün gücüne duyduğumuz o köklü inancı yitirdik. Konuştuk konuşmasına, yazdık yazmasına ama, ağzımızdan ve elimizden dökülen sözler ile yaşadığımız hayat arasındaki boşluğu bir türlü dolduramadık. Üstelik, üzerine gitmek yerine, zamanla teslim olduk bu boşluğa. Yeniden sözün gücüne inanmak yerine, sözün 'boş'luğuna, boşunalığına inandık. Niçin?

Gerçekten de, söz, hiçbir zaman günümüzde olduğu kadar

(*) *Birikim* dergisinin 124. sayısında (Ağustos 1999) yayımlanmış olan yazının gözden geçirilmiş halidir.

sözde kalmamıştı sanırım. Oysa ilginçtir, hiçbir zaman günümüzde olduğu kadar da konuşmamıştı insanoğlu. Hiçbir zaman şimdi olduğu kadar söze dökmemişti her şeyi. Eskiler az ama öz konuşurdu. Oysa şimdi biz, nefes almadan konuşuyoruz; ancak, aslında hiçbir şey söylemiyoruz. Modern hayatın baş döndürücü hızı içinde, bırakın karşımızdakilere kulak vermeyi, kendimizi bile dinlemeye vakit bulamadan yaşayıp gidiyoruz. Hiçbir şeye aldırmadan akıp giden hayata kapılmışız bir kere; durup söyleşmeye neredeyse hiç vaktimiz yok, sadece kendi kendimize söylenip duruyoruz işte. Ve üstelik, şimdi söz ile hayat arasında hiçbir ilişki kalmamış gibi: hayat akıp gidiyor, biz sadece konuşarak oyalanmaya çalışıyoruz o kadar. Sözün hayatı, hayatın sözü doldurduğu o eski günler sanki uçup gitti. Şimdi hayat söze, söz hayata hiç aldırmıyor. Neden?

Dil-iktidar ilişkisi: Söz'ün güçten düşüşü

Çağdaş kuramcılardan Slavoj Žižek, kendisiyle yapılan bir söyleşide, "Çürümüş, kinik bir sistem olmasına rağmen, reel sosyalizmde bana böylesine çekici, böylesine sempatik gelen şey, konuşulan sözün gücüne olan inançtı" diyor ve şöyle sürdürüyor sözünü:

> Yaklaşık yirmi yıl önce, sadece 34 bin adet satan küçük bir sanat teorisi dergisinin editörüydüm. Bir keresinde, nüfuz edilemeyecek ölçüde kapalı ve modern, ancak satır aralarında muhalif bir mesaj içeren küçücük bir şiir yayımlamıştık. İktidar, bu şiire eğer kayıtsız kalabilseydi, hiçbir şey olmayacaktı. Fakat Merkez Komite olağanüstü bir toplantı yaptı. Tamam, bu bir baskı; fakat, burada benim hoşuma giden şey, komünist iktidarın konuşulan sözün potansiyel, yıkıcı gücünü aşırı biçimde ciddiye alışıydı. Tarkovski gibi yarı muhalif bir sanatçıyı göz önüne alın. Onun çalışmalarına bile ancak kısmen izin verildi, hattâ bazı filmleri yasaklandı. (...) Kısacası, yetmişlerin ortasında etkimiz inanılmaz ölçüde büyüktü; özellikle de felsefecilerin, sosyologların ve yazın kuramcılarının. Ancak

bu oldukça sınırlı bir dönemdi. Şimdi, ideolojik sorunlarla ilgilenmeyen bir rejimin saf kayıtsızlığıyla karşı karşıyayız."

Elbette Žižek, 'konuşulan sözün gücüne inanılan' o günlere, naif bir nostaljik tutkuyla bakmaz. Yaşanan tecrübelerden damıtılmış ince bir gerçekçilikle, sözünü şöyle sürdürür: "Yazarların şimdiki günlerde önemli bir rol oynadığı ülkeler için üzülüyorum. Sırbistan'ı ele alın; oradaki milliyetçi çılgınlık bizzat yazarlar tarafından üretilmiştir."[1] Kısacası, Žižek, sözün gücüne inanılan günlere hem özlem duyar, hem de korkar, tedirgin olur böylesi günlerden. Son derece haklı. Çünkü hiçbir güç tekin değildir. Her güç gibi, sözün gücü de, yapıcı olabileceği gibi, yıkıcı da olabilir; zulme direnmeyi mümkün kıldığı gibi, zulme yol açmayı da mümkün kılabilir.

Žižek'in sözünü ettiği komünist rejimler de dahil olmak üzere, tüm totaliter sistemler, muhalif sözün, daha doğrusu kendi 'mutlak' iktidarlarının denetimi dışında kalan sözün potansiyel gücünden korkarlar. Çünkü, bu tür sistemler, muhaliflerinin elindeki tüm siyasal 'silah'ları toplamış, dolayısıyla onlara 'dillerini sivriltmek'ten başka bir direniş yolu bırakmamışlardır. Böylece, bu tür rejimlerde, dil, bir anlamda, sistemin kendisi tarafından yaratılmış, ancak onun denetiminden çıkmış bir Frankenstein haline gelir ve kendini yaratan bu sistemi her an, her yerde tedirgin eder. Başka bir deyişle, bu tür rejimlerde iktidar, dili kendisine çevrilmiş bir silah olarak algıladığı için, doğal olarak onun karşısında tedirgin olur. Elbette doğru bir algı ve yerinde bir tedirginliktir bu. Çünkü, her söz, üstelik açıkça söylediklerinden çok, gizlice imâ ettikleriyle sistemin tam kalbine isabet eden 'kör bir kurşun'dur burada. İşte bu nedenle, tüm totaliter sistemler, sözü ciddiye alma ve doğal olarak onu bastırma, sindirme eğilimindedir.

Elbette, komünist rejimlerin, söz karşısındaki bu aşırı ciddi tavırlarının başka, özel bir nedeni daha vardır. Bu tür rejimler, sözü diğer totaliter rejimlerden çok daha fazla ciddiye alma

1 Geert Lovink, "Civil Society, Fanaticism, and Digital Reality: A Conversation with Slavoj Žižek", *Ctheory*, http://www.ctheory.com.

eğilimindedirler; çünkü kendi iktidarları, bir anlamda, sözün bu potansiyel, yıkıcı gücünün açığa çıkması, cisimleşmesi ve giderek kurumsallaşmasından başka bir şey değildir. Doğal olarak, bu tür rejimler, sözün gücü karşısında, benzerlerine göre çok daha uyanık ve çok daha tedirgin bir haldedirler.

Žižek, aynı söyleşide, Fredric Jameson'ın, Havel gibi Doğu Avrupalı aydınlarca temsil edilen muhalif konumların, sadece sosyalist rejimlerde mümkün olduğunu ancak şimdilerde anlamaya başladığına dair ifadesini anar. Doğru! Salt söze dayalı, entelektüel bir muhalif konum, ancak bir zamanların reel sosyalist ülkelerindeki gibi totaliter rejimlerde ve elbette bizimki gibi azgelişmiş ülkelerin baskıcı ya da yarı demokratik rejimlerde ciddiye alınır. Batı'nın liberal demokratik rejimlerinin çatısı altında yaşayan muhalif aydınların kolay kolay anlayamayacağı; anlasa da, büyük bir olasılıkla yanlış anlayacağı, oldukça özgül bir durumdur bu. Böyledir; çünkü, bu tür liberal demokratik rejimlerin egemen olduğu toplumlarda, söz çoktan gücünü yitirmiştir artık.

Temel neden, sanırım şudur: Mutlak iktidar talep eden bir rejim, bunu asla elde edemez. Çünkü, tanımı gereği, hiçbir iktidar, bu arzusunu mutlak biçimde tatmin edemez. Ancak böylesi bir talepten, böylesi bir arzudan vazgeçen, daha doğrusu vazgeçebilen bir iktidar elde edebilir bu gücü. İlk bakışta, paradoksal bir durummuş gibi görünüyor ama, totaliter rejimlerde, iktidar hiçbir zaman mutlak olmadığı, olamayacağı için muhalif sözü ciddiye alır. Liberal demokratik rejimlerde ise, aslında 'mutlak' bir iktidar; daha doğrusu, mutlak iktidar talep etmeyecek kadar kendine güvenen bir iktidar vardır. Bu tür rejimlerde, iktidar, Foucault'nun da söylediği gibi, hiçbir yerde yoğunlaşmamış, ancak her yere nüfuz etmiştir. Gücünden öylesine emindir ki, kendisine yöneltilmiş hiçbir sözü ciddiye almaz. Hiçbir totaliter ya da baskıcı rejimin sahip olamayacağı bir 'mülk'e, söz karşısında kayıtsız kalma lüksüne sahiptir. Kısacası, totaliter ya da baskıcı rejimler, söz karşısında tedirgindir; liberal demokratik rejimler ise kibirli.

Doğaldır; totaliter rejimler muhaliflerini acımasızca ezer,

ancak bu zulümlerinin sonucunda karşılarına çıkan, hiçbir mutlak iktidarın baş edemeyeceği bir şey olan gururdur, yani ciddiye alınmanın, her şeye rağmen var olmanın o 'dayanılmaz hafifliği'... Liberal demokratik rejimler ise, Marcuse'nin 'bastırıcı tolerans' adını verdiği mekanizma sayesinde, muhaliflerini serbest bırakır, ezmez; ancak ezik bırakır, iktidarın kibrinin karşılığıdır bu eziklik, yani ciddiye alınmamanın, her şeye rağmen var olamamanın o 'dayanılmaz ağırlığı'... Bugün birçok Batılı muhalif aydının, yaşadıkları rejimlere direnmek yerine, rejimlerine -ki bu, hiç kuşkusuz, içinde yaşadığımız 'küreselleşme çağı'nda, bir anlamda, onların da rejimidir- karşı direnen Ötekiler'le dayanışmaya girmelerinin, onların neredeyse tek hayatî refleksleri olmasının nedeni, belki de budur.

Açıkçası, bugün garip bir ikilemle karşı karşıyayız: Ya söz karşında tedirgin baskıcı rejimlerde, korku içinde, ancak gururlu bir biçimde ayakta kalmaya çalışacağız ya da kibirli liberal rejimlerde, huzur içinde, ancak ezik bir biçimde yaşamaya alışacağız. Ben, kişisel olarak, birincisini ikincisine tercih ettiğim için; daha doğrusu, ikincisini birincisine tercih edemediğim için, bu yazıda, sözün, özellikle liberal demokratik rejimlerde belirginleşen 'gözden düşüş' süreci üzerinde odaklanmaya çalışacağım.

Teori-pratik ilişkisi: İrrasyonel'in rasyonel üzerindeki iktidarı

Yukarıda Slavoj Žižek'ten yapılan alıntı, sözün, Doğu Avrupa ülkelerinde yaşadığı gözden ve güçten düşüş sürecini betimliyordu. Ancak bu, aslında Batı'nın liberal toplumlarında çoktan tamamlanmış olan oldukça geniş şümullü bir sürecin, şimdi Doğu Avrupa, hattâ neredeyse tüm dünya toplumlarında da etkili olmaya başlamasından başka bir şey değilmiş gibi geliyor bana. Jameson'ın yukarıda kısaca değinilen ifadesi de, bir bakıma, bunu teyit ediyor zaten.

Bu sürecin, kabaca, sözün kendi gücünün doruğuna çıktığı Aydınlanma'dan, onun doğrudan bir sonucu olan Fransız Dev-

rimi'nin kendi sözünü gözden ve güçten düşüren dolaylı sonuçlarının yaşandığı günlere uzanan dönem içinde gözlenebileceğini düşünüyorum. Çok daha kabaca özetlenirse, büyük ölçüde teorinin belirlediği ya da daha ihtiyatlı bir ifadeyle, teorinin önemli rol oynadığı bir pratiğin, bizzat bu teorinin ayaklarını yerden kesmesi sürecidir bu.

Habermas'ın, 18. yüzyıl filozoflarından Condorcet üzerine yaptığı yorumlarda kısaca özetlediği gibi, "Aydınlanma kavramı, bilimsel ilerleme fikri ile bilimlerin aynı zamanda insanların ahlâkî açıdan mükemmelleşmelerine de hizmet edebileceği kanısı arasındaki bir köprü işlevini görür. Aydınlanma, kişinin, geleneksel kilise ve devlet güçleriyle mücadelesinde kendi aklını kullanma cesaretini göstermesini talep eder." Daha da önemlisi, Aydınlanma, Habermas'ın doğrudan Condorcet'in kendisinden alıntıladığı gibi, "Tüm politik ve ahlâkî hataların, felsefî hatalardan; felsefî hataların da fiziksel (dünyaya ilişkin) hatalardan kaynaklandığı"[2] yönünde köklü bir inanca sahiptir. Başka bir deyişle, Aydınlanma, hem söz hem de akıl anlamında Logos'un gücüne inanmıştır.

Bu inanç, aslında sadece bir düşünce hareketi olarak Aydınlanma'ya değil, bu hareketin ortaya çıktığı çağın genel ruhuna ait bir vasıftı. Bu yüzden, Isiah Berlin'in de gözlemlediği gibi, doğrudan Aydınlanma geleneğine bağlı olan hümanist bireycilik ile aslında bu geleneğe karşı bir tepki niteliği taşıyan romantik ulusçuluk gibi büyük modern politik hareketler, aralarındaki esaslı farklılıklara rağmen, bireylerin ve toplumların sorunlarının, sadece bilgi ve erdem, cahillik ve erdemsizlik karşısında galebe çalabilirse çözülebileceği yönünde ortak bir inancı paylaşıyorlardı. Hattâ, Aydınlanma'nın indirgemeci yaklaşımına karşı son derece eleştirel bir tavır sergilemiş olan Hegel'de bile, bu köklü Aydınlanma inancının etkilerini görmek mümkün. Bu bakımdan, onun ünlü, "Rasyonel olan gerçek; gerçek olan da rasyoneldir" sözü, bu inancın diyalektik bir formülasyonu olarak da okunabilir, sanıyorum.

2 Akt.: Mick Underwood, "Postmodernism: Modernity", *Semiotics*, http://www.cultsock.ndirect.co.uk

Kısacası, Aydınlanma, aklın, dolayısıyla da teorinin rasyonalitesinin, pratiğin irrasyonalitesini alt edeceğine yürekten inanmıştı. Fakat süreç, ironik bir biçimde bunun tam tersine doğru işledi. Başka bir deyişle, beklenenin tersine, pratiğin irrasyonalitesi teorinin rasyonalitesini alt etti.

Bu sürecin bir prototipinin Napoléon ile 'ideologlar' olarak adlandırılan filozoflar arasındaki ilişkide yaşanmış olduğunu düşünüyorum. Karl Mannheim, 'ideoloji' sözcüğünün etimolojisini çıkarırken şunları kaydeder:

> ... 'İdeoloji' sözcüğü, başlangıçta hiçbir özsel ontolojik anlam taşımıyor; farklı gerçeklik alanlarının değerine ilişkin herhangi bir yargı içermiyor; orijinal olarak sadece düşünceler tarihine işaret ediyordu. İdeologlar, bilindiği gibi, Fransa'daki, Condillac geleneği içinde yer alan, metafiziği reddeden, kültür bilimlerine antropolojik ve psikolojik temeller üzerinde zemin bulmaya çalışan bir felsefî grubun üyeleriydiler.
>
> Modern ideoloji kavramı, Napoleon bu felsefeciler grubunu kendisinin imparatorluk ihtiraslarına karşıt bulup onları küçültücü bir biçimde 'ideolog' olarak etiketlediğinde doğdu. Dolayısıyla, bu sözcük, tıpkı 'doktrin' sözcüğü gibi, aşağılayıcı bir anlam kazandı ve bunu günümüze kadar taşıdı. Ancak bu kavramın teorik içermeleri incelenirse, bu kıymetten düşürücü tavrın, temelde epistemolojik ve ontolojik bir doğaya sahip olduğu görülecektir. Kıymetten düşürülen, gerçekçi olmadığı için muhalif düşüncenin geçerliliğidir. Fakat daha ileri gidip, gerçekçi olmamanın ne anlama geldiği sorulacak olursa, yanıt, pratiğe referansla gerçekçi olmayan, politik arenada sergilenen sorunlarla karşılaştırıldığında gerçekçi olmayan, olacaktır. Böylece, 'ideoloji' olarak etiketlenen tüm düşünceler, pratiğe gelince boş olarak kabul edilir ve gerçekliğe tek güvenilir giriş, pratik etkinlikte aranır. Pratik davranış ölçütleriyle değerlendirildiğinde, verili bir durum üzerindeki salt düşünce ya da tefekkür önemsiz hale gelir. Bu bakımdan, ideoloji teriminin bu yeni anlamının, nasıl onu uyduran kişilerin, yani politik eylem adamlarının konum ve bakış açılarının

damgasını taşıdığı oldukça açıktır. Bu yeni sözcük, politikacının gerçeklikle özgül deneyimini onaylar ve düşünceye gerçekliği ele geçirmede bir araç olarak çok az değer veren bu pratik irrasyonelliği desteklemeye yol açar.[3]

Kısacası, Karl Mannheim, süreç içinde, politik pratiğin, giderek artan oranda teorinin önüne geçmiş olduğu tezini ileri sürer. Ona göre, muhalif karakterlerine ve ideoloji sözcüğüne yükledikleri yeni anlamlara rağmen, Marksistlerin bile, bu bakımdan, aslında Napoléon'un izinden gitmiş oldukları rahatlıkla söylenebilir. Mannheim, Marx'ın ünlü on birinci tezini bu eğilimin açık bir göstergesi olarak okur. Kuşkusuz Mannheim, Marx'ın söz konusu tezini yorumlarken değil ama, Marksistlerin süreç içinde teorinin rasyonalitesini politik pratiğin irrasyonalitesine kurban etmiş olduklarını ileri sürerken, bana son derece haklı görünüyor. Gerçekten de, Marksizm içindeki belirleyici figürler olarak, Marx'tan Lenin'e, hele hele Lenin'den Stalin'e doğru geldikçe, bu eğilimin daha da güçlenmiş olduğu, rahatlıkla söylenebilir sanıyorum.

Kuşkusuz, teori-pratik ilişkilerinin zaten her zaman sorunlu olduğu; özellikle de politik pratiğin hemen her zaman politik teorilerden bağımsız olarak işini gördüğü ya da en azından, politik alan söz konusu olduğunda, pratiğin irrasyonalitesinin hemen her zaman teorinin rasyonalitesi içinde tüketilemeyecek ölçüde karmaşık bir hal arz ettiği ileri sürülebilir. Birincisi, Eco'nun da belirttiği gibi, "Entelektüel işlev hep ya önce (olabilecek üzerine) ya da sonra (olmuş şeyler üzerine) devreye girer; ritm nedeniyle, olmakta olan şeyler üzerine entelektüel işlevin yerine getirilmesi seyrek olarak gerçekleşir; çünkü olaylar, olaylar üzerine düşünceden her zaman daha hızlı ve daha sıkışıktır."[4] İkincisi, daha önce de söylenmiş olduğu gibi, elbette teori, 'hayatın yemyeşil ağacı' karşısında çaresiz biçimde kupkuru kalır. Fakat yine de, Mannheim'ın, teorinin pratik karşısındaki açık gerileyişine ilişkin tespitinde üzerinde durul-

3 Karl Mannheim, *Ideology and Utopia*, RKP, 1979, s. 63-64.

4 Umberto Eco, *Beş Ahlâk Yazısı*, çev. K. Atakay, Can Yayınları, 1998, s. 26.

ması gereken ilginç ve önemli bir yan vardır. Eco'nun terminolojisini kullanarak, modern dönemde, entelektüel işlevin tamamen ortadan kalktığını değil ama, 'olabilecek üzerine' konuşma anlamındaki aktif öğesinin giderek zayıfladığını, neredeyse tek işlevinin 'olmuş şeyler üzerine' konuşma anlamındaki pasif öğesine indirgendiğini söyleyebiliriz. Başka bir deyişle, teori artık, Hegel'in ünlü Minerva Baykuşu gibi, 'ancak karanlık bastıktan sonra uçmaya başlamak' zorundadır ve elbette, 'karanlık bastıktan sonra' gerçekleştirilen bu 'uçuş' da, artık yeryüzündekileri çok fazla ilgilendirmemektedir.

Foucault söylemişti: İktidar sadece negatif değil, aynı zamanda pozitif bir etkiye de sahiptir. Yani salt şiddet değildir o; sadece yıkmaz, kurar da; sadece bastırmaz, aynı zamanda rıza da üretir. Sadece emretmez; aynı zamanda ikna da eder. Bu nedenle, pratiğin teori üzerinde kurduğu iktidarı, bir de, teorinin bu iktidara yönelik rızası bağlamında değerlendirmek, belki çok daha anlamlı ve yerinde olacaktır.

Bunun için en uygun yol, sanırım postmodernist teorilere bakmaktır. Çünkü, pratikle ilişkisi bakımından en incelmiş, dolayısıyla en saf teori halini temsil eden postmodernist metinler, ilginç bir biçimde, pratiğin bu fiilî iktidarı karşısında rıza gösteren; hattâ kendine karşı bile olsa, ötekinin egemen bakışını benimseyen; dolayısıyla da, her satırda teorinin güçsüzlüğünü ikrar ve itiraf eden, oldukça tuhaf bir karaktere sahiptir. Gerçekten de, teorik soyutlama düzeyinin neredeyse doruklarında dolaşan postmodernist metinler, anlamlı bir biçimde, John Zerzan'ın belirttiği gibi, aslında 'söz'e, yani kendine olan güvenini yitirmiş, 'geniş bir anti-teorik akımın parçası'dırlar ve elbette bunun ardında, '60'larda yaşanandan çok daha büyük bir bozgun, yatmaktadır: Tüm bir Aydınlanma rasyonelliğinin çöküşü![5]

Gerçekten de, postmodernist düşünürler, moderniteyi Aydınlanma projesinin cisimleşmesi olarak ele almaya eğilimlidirler; ve onlara göre, bu proje tartışma götürmez bir biçimde

5 John Zerzan, "The Catastrophe of Postmodernism", http://elaine.teleport.com

başarısızlığa uğramıştır. Postmodernistler için, Aydınlanma projesi, Habermas'ın iddia etmiş olduğu gibi 'tamamlanmamış bir proje' değil, tam anlamıyla başarısızlığa uğramış ve üstelik, ta en başından itibaren de böylesi bir başarısızlığa mahkûm olan, son derece talihsiz bir projedir. Dolayısıyla onlar, Aydınlanma projesinin başarısızlığını göstermek için oldukça çarpıcı kanıtlar ileri sürerler. Örneğin, önde gelen postmodernist düşünürlerden Lyotard'a göre, bu başarısızlığın sembolü Auschwitz'tir. O, tıpkı Adorno gibi, Auschwitz'in modernite projesinin boğazına geçirilmiş kocaman bir soru işareti olduğunu düşünür. Kuşkusuz, Zygmunt Bauman'ın da çarpıcı bir biçimde dile getirdiği gibi, Auschwitz ya da daha genel olarak Holocaust deneyimi, modernliğin bir hatası değil, ürünüdür: "Holocaust, kökü tümüyle kurutulamamış modernlik öncesi barbarlık kalıntılarının akıldışı bir taşma olayı değildi. O, modernlik evinin meşrû bir sakiniydi; o bir başka evi, yuvası olarak kabul edemezdi."[6] Doğru! Ancak, gerek Adorno gibi Frankfurt Okulu düşünürlerinin, gerekse Lyotard gibi postmodernist düşünürlerin, bu doğrudan hareketle, Aydınlanma eşittir totalitarizm ya da Aydınlanma projesi eşittir modernite, o da eşittir Auschwitz ya da Holocaust, gibi son derece kötümser sonuçlara ulaşmaları, bana oldukça sorunlu, en azından aceleci görünüyor.

Böylesi aceleci bir yaklaşım, her şeyden önce, bizzat Aydınlanma projesinin kendisinin, modernitenin kurbanlarından biri olduğu gerçeğini görmeyi başaramadığı ve asla başaramayacağı için eksik kalır. Aslında burada, postmodernistlerin, bence çok yerinde olarak altını çizdikleri olumsuz bir süreç işlemektedir: 'Ötekileştirme', yani benzer olmayanın, karşıtın içerdiği farklılığı tektipleştirme... Sanırım, benzer bir 'totaliter' ötekileştirme tavrı da, bizzat postmodernist yazarlar tarafından Aydınlanma'ya karşı sergilenmiş ve onun içerdiği farklı akıl anlayışları tek bir 'Aydınlanma Aklı' başlığı altında eritilmiştir. Oysa, yine bence, postmodernizm böyle yaparak, her

6 Zygmunt Bauman, *Modernite ve Holocaust*, çev. S. Sertabiboğlu, Sarmal Yayınevi, 1997, s. 37.

şeyden önce, kendisinin Aydınlanma içindeki kaynaklarını görme imkânını yitirmiştir.*

Her sınıflandırma çabası gibi zorunlu bir basitleştirme, dolayısıyla da zorunlu bir 'gerçeklik kaybı' içerir ama, Edgar Morin'in yapmış olduğu bir ayrımın burada oldukça işe yarar olduğunu düşünüyorum. Morin, Aydınlanma Çağı'nda iş görmüş olan en azından iki farklı akıldan söz edebileceğimizi söyler: "Bir yanda aklîliğin eleştirel, kuşkucu, özeleştirel anlayışı (Voltaire, Diderot), öte yanda Robespierre'in bir tapınma nesnesi haline getirdiği Akıl Tanrıçası'na varan aklîleştirme." Morin'e göre, "Aklîlik söylemle söylemin nesnesi arasında uygunluk olmasını arar ve denetler, ama aklîleştirme kendi mantığının içine kapanır."[7] Aslında bu, bir anlamda, Aydınlanma'nın 'teorik' ve 'pratik' aklı arasında yapılan radikal bir ayrımdır ve anlık ile irade arasındaki, çok daha temel bir ayrıma denk düşer. İşte tam da bu nedenle, rasyonelliğin totaliter olduğunu ve doğrudan Holocaust benzeri toplumsal felaketlere yol açtığını iddia etmek, Voltaire'in, d'Holbach'ın ya da Condorcet'in düşünceleri ile Fransız İhtilali'ndeki Devrimci Terör arasında veya Marx'ın düşünceleri ile reel sosyalizm pratiklerinde yaşanan benzeri felaketler arasında paralellikler, hattâ bağıntılar bulmak kadar sorunlu bir akıl yürütmenin ürünüdür.[8]

Oysa, Aydınlanma'nın 'Teorik' Aklı ile Holocaust'a yol açan 'Pratik' Akıl kesinlikle aynı değildir. Tam tersine, diyebiliriz ki,

---

(*) 'Postmodernizm'e karşı da benzer bir hata yapmamak için şu notu düşmek zorundayım: Elbette, ortada 'postmodernizm' olarak etiketlenebilecek homojen bir akım yoktur. 'Postmodernizm' denilen şey, aslında, bazı benzer öncüllerden hareket ettikleri söylenebilse de, bu öncüllerden, oldukça farklı, hattâ zıt sonuçlara ulaşan son derece heterojen bir düşünceler silsilesidir. Bununla birlikte, entelektüel-kültürel alanda bir tür 'pop-postmodernizm' olarak adlandırabileceğimiz; kuşkusuz, sulandırılarak homojenleştirilmiş bir düşünce tarzından da söz edebileceğimizi düşünüyorum. Üstelik, bu yazıda vurgulanmaya çalışılan sorun yüzünden, yani modern zamanlarda sözün ve dolayısıyla teorinin büyük ölçüde güçten ve gözden düşüşü nedeniyle, bu 'sulandırılmış' düşünce tarzının, çoğu kez, 'ciddi' örneklerinden daha etkili olduğu bile söylenebilir. Bu nedenle, bu yazıda 'postmodernizm'den söz ettiğimde, daha çok bu 'poplaştırılmış' düşünce tarzını kastettiğimi belirtmek isterim.

7 Edgar Morin, *Aşk Şiir Bilgelik*, çev. H. Bayrı, Om Yayınevi, 1999, s. 83-81.

8 Mick Underwood, *a.g.y.*

bir anlamda, Holocaust'a yol açan Aklın ilk kurbanıdır Aydınlanma Aklı. Çünkü, söz konusu olaylar ya da daha doğrusu gerçekleşmiş karabasanlar, faşizm gibi, kökenleri Aydınlanma, hattâ modernizm denilen şeyden çok daha eski insanlık hallerine uzanan; bu nedenle de, üzerinde çok daha dikkatli biçimde düşünülmesi gereken bir yığın karanlık ve karmaşık olgunun ürünüdürler. Ve elbette, 'faşizm' denilen karabasanın kökleri, 'teori' gibi masum ve makûl şeylerde değil, 'pratik' denilen o karanlık irrasyonalizm topraklarında yatmaktadır.

Gerçekten de, Umberto Eco'nun da belirttiği gibi, 'irrasyonalizm' olarak faşizm, her şeyden önce, modern dünyanın reddini, kapitalist yaşam tarzının eleştirisiyle kamufle etmişti; ama, "asıl reddettiği 1789 ruhuydu (ve elbette 1776 Ruhu)". Faşizm için, "Aydınlanma, Akıl Çağı, modern çürümüşlüğün başlangıcı olarak görülüyordu."

Yine Eco'nun belirttiği gibi, irrasyonalizm, eylem için eylem kültürüne dayalıdır: "Eylem kendi başına güzeldir, öyleyse hiçbir biçimde önceden üzerine düşünülmeksizin gerçekleştirilmelidir." Gerçekten de, faşizm; düşünülen, konuşulan ve yazılan söz anlamında 'Logos'un aşağılanması, son tahlilde, 'irade'nin 'anlık' üzerindeki egemenliğinin kutsanması demektir. Eco'ya göre, "Goebels'e atfedilen 'ne zaman kültürden söz edildiğini duysam, tabancamı çekerim' sözünden, 'domuz entellektüeller', 'yumurta kafalılar', 'radikal züppeler', 'üniversiteler komünist yuvasıdır' gibi sık sık kullanılan ifadelere varıncaya kadar, entelektüel dünyaya karşı güvensizlik, her zaman kökfaşizmin bir belirtisi olmuştur."[9]

Kısaca toparlayacak olursak; modernite koşullarında yaşanan sorunların, büyük ölçüde, pratiğin teoriyi, dolayısıyla iradenin anlığı ya da Frankfurt Okulu temsilcilerinin kullandığı terimlerle, 'araçsalcı akıl'ın 'eleştirel aklı' egemenlik altına almasından kaynaklandığını ileri sürebiliriz. Başka bir deyişle, sorunların asıl kaynağı, söz karşısında işe, düşünce karşısında eyleme ve performansa ağırlık veren; dolayısıyla, aslında Ay-

9 Umberto Eco, *a.g.y.*, s. 41-42.

dınlanma projesinin temel umutlarına ihanet etmiş ya da en azından, Aydınlanma'nın umut ettiğinden oldukça farklı bir yaşam tarzını cisimleştirmiş olan özgül bir modernite halidir.

Aydınlanma'nın en tekinsiz modern eleştirmenlerinden biri olan Heidegger'in söylediği gibi, bu modernite hali, 'hesapçı düşünme biçimi'nin, 'tamamen teknolojik bir nitelik taşıyan ve tek derdi dünyaya insan iradesini dayatmak olan bir düşünme biçiminin tahakkümü' altındaki 'ruhsuz' bir dünyadır.[10] Ve bu 'ruhsuz dünya', kuşkusuz, damgasını toplumsal, siyasal ve kültürel hayatın tüm alanlarına acımasız bir biçimde vurmuştur. Her şeyin kendi üzerine kapanmasında; örneğin, siyasetin, kamusal bir faaliyet değil de, salt bir 'idare etme' işi haline gelişinde; sanatın, giderek kendi kendine oynanan bir oyun haline gelişinde; bilimin, salt bir teknik haline dönüşünde; felsefenin, giderek bilgelikten arınmış 'meslekî' bir uğraş haline gelişinde, bu damgayı görmek mümkündür.

Kuşkusuz bu, modernitenin salt pratiğe ya da eyleme dönük 'düşüncesiz' bir yaşam tarzını benimsemiş olduğu anlamına gelmez. Tam tersine, 'kendi üzerine düşünme'nin, modernitenin, daha doğrusu onun adına bu işlevi üstlenmiş olan modernizmin, en ayırt edici özelliklerinden biri olduğunu; üstelik, onun bu bakımdan, kendisinden önceki tüm dönemlerden karşılaştırma götürmeyecek ölçüde üstün olduğunu biliyoruz. Ancak bu, hem konuşulan hem de yazılan sözün, modernite koşullarında giderek artan oranda gücünü yitirişi olgusuyla hiç de çelişik bir durum değildir. Çünkü, modernite koşullarında -ki siz artık isterseniz bunu 'postmodernite' diye de okuyabilirsiniz- düşünce ve teori, basitçe saf dışı bırakılmamış, sadece 'uygun yer'ine gönderilmiştir, o kadar: Yani şu ünlü 'Fildişi Kule'sine... Düşüncenin artık hayatı değiştirmesi bir tarafa, ona temas etmesi bile düşünülemeyecek bir şeydir; olsa olsa eski bir Aydınlanma düşüdür bu, ve ne yazık ki, ya da bazılarının tercih edebileceği biçimde, çok şükür ki, artık 'sabah' olmuştur! Ve elbette, şimdi vakit, her horozun kendi çöplüğünde ötme vaktidir.

10 Akt. Allan Megill, *Aşırılığın Peygamberleri: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*, çev. T. Birkan, Bilim ve Sanat Yayınları. 1998, s. 272.

Evet şimdi, bu 'postmodern çağ'da söz, artık herhangi bir güce sahip değildir. Çünkü, John Zerzan'ın da vurguladığı gibi, "postmodernizm, Aydınlanma hümanizminin iki kuşatıcı ilkesini yıkmıştır: Dilin dünyayı biçimlendirme gücü ve bilincin benliği biçimlendirme gücü".[11] Kuşkusuz, dilin dünyayı biçimlendirme gücünün yıkılışı, bir bakıma, bilincin benliği biçimlendirme gücünün yıkılışına bağlıdır. Çünkü dil, benlik ile dünya arasındaki en temel bağlardan biridir. Kendine olan güvenini yitirmiş bir benlik, doğal olarak, önce kendi dilinin; daha sonra da, kaçınılmaz olarak, o dilin işaret ettiği dünyanın ve hayatın gerçekliğinden şüphe eder.

Aslında burada ilk bakışta paradoksal bir durum varmış gibi görünür. Çünkü, yaygın biçimde 'postmodern' olarak adlandırılan bu dönemin en belirgin özelliklerinden biri, kuşkusuz, entelektüel alanda dille meşguliyetin, daha önceki dönemlerde görülmemiş ölçüde artmasıdır. Hattâ, bu döneme, Kant'ın ünlü 'transandantal dönüş'üne denk önemde bir 'linguistik dönüş'ün damgasını vurmuş olduğu bile söylenebilir. Bu 'dönüş'ün en önemli teorik sonucu ise, dilin, öncelikle insanî dünyayı, giderek tüm dünyayı kurma/biçimlendirme gücünün vurgulanması olmuştur, diyebiliriz. Paradoksal görünen durum, işte tam da bu noktada karşımıza çıkıyor. Öyle ya, dilin dünyayı, gerçekliği kurma/biçimlendirme gücünün bu kadar yaygın ve baskın biçimde vurgulandığı bir dönemde, sözlü ya da yazılı dil, nasıl olur da, kurduğu/biçimlendirdiği bu dünya üzerindeki etkisini, bu kadar ciddi bir biçimde yitirmiş olabilir?

Kuşkusuz, bu sorunun kolay bir yanıtı yoktur. Çünkü bu, son derece karmaşık bir sürecin analizini gerektirir ki, bunu en mükemmel biçimde başarmış olsak bile, sırf 'süreç' denilen şeyin 'analiz'e direnen, kendini ona kapatan bakiyesi yüzünden, verdiğimiz yanıt her durumda zorunlu olarak eksik kalacaktır.

Bu zorunlu eksikliği göze alarak, dilin gücünü yitirişinin, büyük ölçüde, (post)modernite koşullarında, öncelikle 'kamu', daha sonra da, kaçınılmaz olarak 'özne' kavramlarının ya-

11 John Zerzan, *a.g.y.*

şadığı parçalanma ya da merkezsizleşme sürecine ve buna bağlı olarak ortaya çıkan, 'hakikat' ve 'gerçeklik' duygularının yitirilişi haline bağlı olduğu söylenebilir.

Söz konusu sürecin, burada ele almaya çalıştığımız sorun bakımından yarattığı en önemli sonuçlardan biri, farklı söz bağlamları ya da dünyaları arasındaki duvarların yıkılması olmuştur, diyebiliriz. İlkin, kamusal ve özel söz bağlamlarının birbirine karışması gibi, sonuçları daha çok politik nitelik taşıyan bir gelişme; ikinci olarak da, teorik ve yazınsal söz bağlamlarının birbirine karışması gibi, sonuçları daha çok kültürel nitelik taşıyan bir gelişme yaşandığı söylenebilir, sanıyorum.

Aşağıda, bu karmaşık sürecin tüm boyutlarını ele almaya çalışmak yerine, onun kamusal söz bağlamı ya da dünyası üzerindeki etkileri üzerinde durmaya çalışacağım. Elbette, burada bile, bir sınırlama ihtiyacı olduğu rahatlıkla saptanabilir. 'Kamusal söz bağlamı'nın politik, estetik ve entelektüel söz bağlamları olmak üzere üç temel boyutu olduğu söylenebilir. Söz konusu sürecin, kamusal söz bağlamının bu üç boyutunun üzerindeki etkileri, kuşkusuz hem ayrı ayrı hem de birbirleriyle ilişkileri çerçevesinde ele alınmayı gerektirir. Ancak ben, burada daha çok entelektüel söz bağlamı üzerinde durmaya çalışacağım. Fakat, elbette önce, söz konusu ettiğimiz bu karmaşık süreç hakkında birkaç şey söylemeliyim.

İçinde yaşadığımız günlere damgasını vuran yaşantı tarzının 'parçalanma' olduğu su götürmez bir gerçek. Bu parçalanmanın en net görüldüğü yer ise, kuşkusuz 'kamusal alan'dır. Habermas'ın da belirttiği gibi, günümüzde kamusal alan, uzam olarak uzun bir süreden beri "gittikçe genişlerken, işlev itibariyle gittikçe güçsüzleşiyor".[12] Elbette, kamusalın bu uzam olarak genişleme, ancak işlev olarak güçsüzleşme sürecinde etkili olan birçok faktör vardır. Ancak, bu faktörlerin en başında, sanırım, elektronik kitle iletişim araçlarının yaygınlaşması geliyor.

Marshall McLuhan, 'kamu'yu yaratan basım teknolojisinin tersine, elektronik teknolojinin 'kitle'yi yaratmış olduğunu

12 Jurgen Habermas, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, çev. T. Bora-M. Sancar, İletişim Yayınları, 1947. s. 61.

söylemişti.[13] Gerçekten de, başta televizyon olmak üzere, elektronik teknolojinin en önemli sonuçlarından birinin, bir tür 'sanal kamu'nun ortaya çıkması olduğunu, söyleyebiliriz sanıyorum. Bu, Umberto Eco'nun sözleriyle, 'temsil güçlerini yitirdiklerinden, eylemde bulunamayan', sadece kendilerinden zaman zaman 'halk rolünü oynamaları istenen', dolayısıyla esasında 'teatral bir kurgu' niteliği arz eden, oldukça tuhaf bir 'kamu'dur.[14] Aslî işlevi eylemek değil izlemek olan bu 'kamu', ne yazık ki artık sadece bir bilimkurgu yazını ürünü değil; tam tersine, giderek bilimkurgu yazınında anlatılan dünyalara daha çok benzemeye başlayan modern hayatın açık bir gerçeği haline gelmiştir.

Bu 'sanal kamu'nun en önemli özelliklerinden biri ise, 'kamu' sözcüğünün anlamını ortadan kaldıracak ölçüde parçalanmış olması; dolayısıyla, 'merkezsiz' bir yapılanma arz etmesidir. 'Kamu' denilen şey, gittikçe kurgusal bir varoluş tarzı sergilemeye başladıkça, doğal olarak, kurgu odaklarına bağlı bir biçimde, kurgulanan 'kamu'lar da gittikçe çeşitlenmeye başladı. Başka bir deyişle, 'kamu' sözcüğünün içeriği boşaldı. 'Kamu' denilen şey, artık herkesi ya da çoğunluğu kapsayan ortak bir zemin değil; tam tersine, herkesin, kendisini ait hissettiği özgül bir 'kamu'dan söz edebildiği kaygan bir zemin haline geldi.

Böyle bir parçalanma durumunda, özne kavramının da, yoğun bir kimlik krizi içine düşüp parçalanması, elbette kaçınılmaz bir sonuçtu. Doğal olarak, modernitenin şafağındaki, o tüm toplumsal aidiyetlerinden soyunmuş, çıplak, ancak özgüvenli 'Kartezyen Özne', aynı modernitenin alacakaranlığında, yerini hızla, merkezini yitirmiş, kararsız 'postmodern özne'ye; 'Hakikat' ya da 'Gerçeklik' diye bir şeyden söz edebileceğimiz hiçbir zeminin kalmadığına, hattâ böyle sağlam zeminleri ne bugün ne de yarın asla bulamayacağımıza inanan; her şey bir yana, en başta kendi 'hakikati' ya da 'gerçekliği' üzerine soru işareti koyan, son derece tedirgin bir 'özne'ye bıraktı.

13 Akt. Amanda Griscomn, *Trends of Anarchy and Hierarchy: Comparing the Cultural Repercussions of Print and Digital Media*, http://www.stg. brown.edu

14 Umberto Eco, *a.g.y.*, s. 45.

İşte bu söz konusu sürecin, en iyi biçimde gözlenebileceği yerlerden biri, kuşkusuz, entelektüel söz bağlamı ya da dünyasında yaşanan gelişmelerdir. Bu nedenle, aşağıda kısaca, söz konusu sürecin entelektüel alandaki etkileri üzerinde durmaya çalışacağım.

Dil-dünya ilişkisi: Dil'in kendi üzerine kapanışı

"Başlangıçta varlık ile dil, sözcük ile anlam birbirlerinden ayrılmazlar, bir birlik olarak görünürler. Sözcük, varlığın bir simgesi, adlandırması, göstergesi değildir, onun gerçek bir parçasıdır." Başka bir deyişle, "nesnelerin dünyası ile adların dünyasının tek bir gerçekliği vardır".[15] Peki ama, bu 'büyük illüzyon' ne zaman ve nasıl bozuldu? Sözcükler ile varlıklar âleminin, birbirlerine hiç temas etmeyen farklı âlemler olduğunu ne zaman ve nasıl fark ettik?

Aşırı bir iddia biliyorum ama, ben, yapısalcılıktan bu yana diyeceğim; gösteren ile gösterilen arasındaki bağın yokluğuna işaret eden yapısalcılıktan bu yana... Saussure, gösteren ile gösterilen arasındaki bağın keyfiliğine, daha doğrusu toplumsal bir uzlaşmaya dayalı zorunlu keyfiliğine işaret etmemiş miydi? Dahası, 'gösterilen' dediğimiz şeyin de, aslında zihnin dışındaki bir 'şey'e değil, tam tersine, zihindeki bir kavrama işaret ettiğini söylememiş ve böylece, dil ile dünya arasındaki bağı havaya uçurmuş, daha doğrusu, dünyayı dile hapsetmemiş miydi? Nihayet, post-yapısalcılık da, birçok bakımdan yapısalcılığa itiraz etmekle birlikte, onun bu temel izleğini gidebileceği en uç noktaya götürüp, bu sefer de dil ile özne arasındaki bağı havaya uçurmamış ve böylece özneyi, bir daha içinden çıkılamaz biçimde dile hapsetmemiş miydi?

Tabiî ki, yapısalcılık ve birçok bakımdan onun devamı olan post-yapısalcılığın bu görüşlerinin, özellikle de 'anti-hümanist özne eleştirileri'nin belirli öncelleri vardı. Öznenin, deneyim ve eylemin merkezi olmaktan çıkışı; başka bir deyişle, Kartez-

15 Bedia Akarsu, *Dil-Kültür Bağlanım*, İnkılap Kitabevi, 1998, s. 15.

yen Özne'nin bilincin ve dolayısıyla dünyanın merkezinden uzaklaştırılışı, kuşkusuz onlardan çok daha önce başlatılmış olan bir süreçti.

Bir cephede, Marksist ideoloji teorisi, bilincin, egemen üretim tarzı içindeki sınıf konumları ve çatışmaları tarafından belirlendiğini; en öznel fikirlerin bile, öznenin içinde yer aldığı toplumsal yapı tarafından biçimlendirildiğini söylüyordu. Başka bir cephede, Freudcu psikanaliz, zihinsel durumların bilinçaltı kaynaklarını inceliyor ve özneler olarak bizlerin, eylemlerimiz için gösterdiğimiz 'gerçek' nedenlerin, aslında bilinçdışı güdülerin rasyonelleştirilmelerinden başka bir şey olmayabileceği gerçeğini gündeme getiriyordu. Bir diğer cephede ise, metinlerin yorum ve eleştirisiyle ilgilenen hermenötik disiplinler, toplumsal ve linguistik bağlama, sözcüklerin düz anlamı ya da yazarın niyetinden daha büyük bir önem veriyor; böylece, metnin, 'yüzeyi'nden çok 'derin yapısı'na dikkat çekiyordu.

Bununla birlikte, bu teorik yaklaşımların tümü, özne için sınırlı da olsa belli bir hayatî rolü saklı tutuyordu. Marksist yaklaşıma göre, proletarya sınıf konumu sayesinde gerçek bir bilinç elde etmeye ve bu bilinç aracılığıyla da kapitalist sistemi yıkmaya 'yazgılı'ydı. Benlik, psikanaliz sayesinde, bilinç durumlarının bilinçdışı kaynaklarını kavrayabilir ve serbest bir 'içsel iletişim' yoluyla engelleri ortadan kaldırabilirdi. Aynı biçimde, hermenötik pratiği de, asla sona ermeyen, ancak metnin kavranışını sürekli olarak derinleştiren bir araştırma süreci vaat ediyordu.[16]

Aslında, öznenin çok daha radikal bir biçimde merkezden uzaklaştırılışı, Heidegger'in ünlü 'dönüş'ü ve bu dönüşle iç içe geçmiş olan, Sartre hümanizmine yönelik şiddetli saldırısıyla ortaya çıkar. Gerçekten de, Heidegger'in bu dönemdeki temel ilgisi, 'düşünce'mizi bireyci ilgilerden uzaklaştırıp 'Varlık'a dikkat etme' doğrultusuna yöneltmektir. Ona göre, modern bilincin 'unutmuş' olduğu bu büyük harfle yazılmış Varlık, an-

16 David West, "The Contribution of Continental Philosophy", der. Robert E. Goodwin-Philip Pettit, *A Companion the Contemporary Political Philosophy* içinde, Blackwell, 1997, s. 56-57.

cak Kartezyen öznenin sınırlı perspektifi aşıldığında temaşa edilebilirdi.

Doğal olarak, bu vurgu değişimiyle birlikte, Heidegger'in son dönem yazılarında 'Varlık'ın evi' olarak kabul edilen dile karşı aşırı bir ilgi ortaya çıkar. Heidegger'e göre dil, Varlık'ın örtüsünü kaldıran ya da onu açık hale getiren; dolayısıyla da, onu temaşa edilebilir kılan en önemli, belki de tek 'araç'tır. Kuşkusuz bu dil, aynı zamanda, bireysel bilinçleri ve bireysel varoluşları aşan, kuşatan bir 'örtü' olarak da görülür. Bu nedenle, Heidegger'in bu 'dönüş'ü, yani varoluşun vurgulanmasından dilin vurgulanmasına yönelişi, hümanist gelenek tarafından özneye ayrılmış olan ayrıcalıklı konumun aşındırılmasıyla sonuçlanır. Bundan böyle, hem hümanist varoluşçuluğun özgür seçimler yapan otantik öznesi hem de Marksist ya da eleştirel teorilerin kolektif politik özneleri şüphe altındadır. Heidegger, 1947'de yazdığı "Hümanizm Üzerine Mektup"ta, açık bir biçimde, Sartre'ın, varoluşçuluğun aynı zamanda bir hümanizm olduğu savına itiraz eder. Ona göre, Sartre'ın, öznelliğin kalkış noktası olarak alınması gerektiği yönündeki Kartezyen iddiası, asla kabul edilemeyecek bir yanılgıdır.[17]

İşte, Saussure'ün yapısalcı linguistiği, bu anti-hümanist akımın bir parçasıdır. Saussure, *'langue'*, yani bir formlar ya da göstergeler sistemi olarak dil ile *'parole'*, yani fiilî konuşma, dil tarafından mümkün kılınan konuşma eylemleri arasında temel bir ayrım yapar ve ilkinin ikinci üzerindeki belirleyiciliğini vurgular. Sonuç, tıpkı Heidegger'de olduğu gibi, 'konuşan' öznenin, daha geniş anlamda da 'bilen' öznenin anlamlandırma sürecindeki merkezî konumundan kesin bir biçimde uzaklaştırılması; öznelere konuşma imkânı tanıyan, böylece onların anlam dünyaları ve anlatım imkânlarının sınırlarını çizen belirleyici bir yapı anlamındaki Dil'in vurgulanması olur. Çünkü, Saussure'e göre dil, dış dünyadaki nesnelerle keyfî bir ilişki içinde olan ve anlamlarını bu nesnelerden değil de, birbirleri arasındaki farktan alan bir göstergeler sistemidir. Ve elbette,

17 David West, *a.g.y.*, s. 58-59.

bu dili konuşan özneler de, dil karşısında, dış dünyadaki bu nesnelerin statüsünü paylaşırlar. Dolayısıyla, nasıl 'ağaç' göstergesi anlamını nesne olarak ağaçtan almıyorsa, insan öznelliğine işaret eden terimler de anlamlarını nesne olarak insandan almazlar. Tıpkı dildeki diğer göstergeler gibi, 'Ben' göstergesi de; 'sen', 'biz', 'onlar', vb. gibi diğer diliçi göstergelerle arasına konan dilsel fark sayesinde bir gösterge olarak kurulur.[18]

Gerçekten de, yapısalcılıktan post-yapısalcılığa uzanan süreç, bir anlamda, Dil'in 'kutsanma'sı süreci olarak görülebilir. Ancak burada kutsanan, hiç kuşkusuz, özneler olarak bizlerin tasarrufundaki o bildiğimiz dil değil; tam tersine, özneler olarak bizim ve yaşadığımız dünya üzerinde bizatihi tasarrufu olan, büyük harfle yazılmış ve dolayısıyla, bir bakıma metafizik bir karakter arz eden 'başka bir Dil'dir. Yapısalcı terminolojiyi kullanırsak, *parole* değil *langue*'dir egemen olan. Bu noktada, yukarıda dile getirmiş olduğumuz, "Dilin dünyayı, gerçekliği kurma/biçimlendirme gücünün bu kadar yaygın ve baskın bir biçimde vurgulandığı bir dönemde, sözlü ya da yazılı dil nasıl olur da, kurduğu/biçimlendirdiği bu dünya üzerindeki etkisini, bu kadar ciddi biçimde yitirmiş olabilir?" sorusuna, yapısalcılığın verdiği yanıt ortadadır: Gücünü yitiren, daha doğrusu olduğu varsayılan bu güce hiçbir zaman sahip olmayan *parole*'dir; *langue* değil. Başka bir deyişle, yapısalcılığa göre, Söz'ün güçsüzlüğünün nedeni Dil'dir.

Elbette, post-yapısalcılık bu bakımdan, yani her şeyi Dil'e hapsetmek bakımından yapısalcılıktan çok daha ileriye gider. Gerçekten de, yapısalcılık kendi tezleriyle çelişkiye düşme pahasına da olsa; linguistik, sosyolojik ya da felsefî analizin 'metadiller'ini kullanabileceğimize ve böylece her nasılsa dilin dışında bir yerlerde durup metnin arkasındaki hakikati ortaya çıkarabileceğimize inanmıştı. Hem Heidegger hem de yapısalcılar için şu ortak saptama yapılabilir, sanıyorum: Onlar, Kartezyen öznenin kendisinden vazgeçmelerine rağmen, onun vazgeçilmez bir parçası olan 'Hakikat arzusu'nu saklı tutmaya çalışmışlar; dola-

18 Anthony Giddens, *Social Theory and Modern Sociology*, Stanford University Press, 1987, s. 87.

yısıyla, her şeyi kuşatan bir şeyin dışındaki 'efsunlu' bir konumdan konuşma paradoksu içinde kalmayı sürdürmüşlerdir. Oysa, post-yapısalcılığın esas olarak karşı çıktığı şey, tam da budur. Post-yapısalcılık, tam tersine, dilin dışında duramayacağımızı, yani hiçbir 'metadil' imkânı olmadığını fikrini savunur. Derrida'nın ünlü ifadesiyle: "Metnin dışında hiçbir şey yoktur."

Özne öldüğüne göre, artık yazar da ölmüştür. Yazar, artık yazdığı metnin ardında duran mutlak bir otorite değildir. Yazara tanınan bu geleneksel statü, nasıl 'İnsan Çağı'nın bireyciliğinin tarihsel bir ifadesiyse; yazarın 'Ben'i de, aynı şekilde kanlı canlı bir özne olmaktan ziyade gramatik bir kurgudur.[19] Önümüzde, sadece gösterenlerin içsel oyunuyla organize olmuş, daha doğrusu bu akışkan gösterenlerin oyunuyla sürekli olarak organize edilen ve çözülen dilsel bir doku olarak metin vardır; onun ardında da başka metinler... Kısacası, öznesiz ve elbette insansız bir metinler labirenti içindeyiz. Peki ama, eğer özne yoksa şu ya da bu anlamda bir labirentten söz etmenin ne anlamı var? Başarabilirsem, buraya tekrar döneceğim! Ancak şimdi, bu post-yapısalcı katkının anlamı üzerinde durmalıyız.

Her şeyin Dil'e hapsedilmesinin, her türlü 'metadil' imkânının bu açık ve cesur reddinin en önemli teorik sonucu oldukça garip bir sonuç ama tam da teori imkânının kendisinin reddi oldu. Önce, Dünya diliçi bir kurguya indirgendi; böylece, dildışı bir hakikat ya da gerçeklikten söz etme imkânı ortadan kalktı. Sonra, bu dili kullanan öznenin de, esasında 'retorik' bir varlık olduğu söylendi; böylece, her türlü 'metadil' imkânı reddedildi. Sonuç: Edward Said'in metinsellik labirenti dediği durum... Bu durumda, 'Hakikat'ten ya da daha makül biçimde 'hakikatler'den bile söz edilemez. Her şey bir metindir; yani nihayetinde kurgulanmış bir 'yazı', daha doğrusu 'yazılmış' bir yapı(t)dır. O zaman, metinler üzerine metin yazmanın anlamı ne?

Jameson, çağdaş teoride, genel olarak, hermenötik iç-dış modeli dışında, en azından dört temel derinlik modelinin daha reddedilmiş olduğunu söyler:

19 Anthony Giddens, *a.g.y.*, s. 88.

1) Diyalektik öz-görünüm modeli ve bununla birlikte giden bütün bir ideoloji ya da yanlış bilinç kavramları dizini; 2) Freudcu açık-gizli ya da bastırılmış olan modeli...; 3) varoluşçu otantik-otantik olmayan modeli... ve nihayet 4) 1960'ların ve 1970'lerin kısa altın çağı esnasında hızla kendini çözen ve yıkan gösteren-gösterilen arasındaki büyük semiyotik karşıtlık.[20]

Kuşkusuz, Jameson'ın saptadığı bu geniş çaplı ret süreci ile yukarıdaki paragrafta sözü edilen durum arasında yakın bir ilişki vardır. Çünkü, söz konusu 'derinlik modelleri'ni reddetmek, nihayetinde bir metinler labirenti içinde, herhangi bir hakikate temas etmeksizin dolanıp durmayı göze almak demektir. Peki ama, böylesi bir 'düzleştirme', her şeyi dile indirgeme, gerçeklik ve özneyi dile hapsetme, her şeyden önce dilin kendi gerçekliğini aşındırmaz mı?

Sorun şudur: Dil eğer gerçek bir dış dünyayı yansıtmıyor da, tam tersine kuruyorsa, o zaman onun iddialarının doğruluk değerinden hiç şüphe etmemek gerekir. Başka bir deyişle, eğer dildışı bir gerçeklik yok ise, dilin söylediklerinin doğruluğuna inanmaktan başka bir yolumuz da yoktur. Yok eğer, dilin söylediklerinin gerçekliğinden şüphe ediyorsak, o zaman da dildışı bir gerçekliğe inanmak durumundayız. Elbette dildışı, doğası gereği dile getirilemez. Richard Rorty'nin de söylediği gibi: "Dünya konuşmaz. Yalnızca biz konuşuruz." "Dünya orada, dışarıdadır, ama dünyaya ilişkin betimler orada, dışarıda değildir."[21] Doğru! Ancak, bu yargıya onun, yani dildışı gerçekliğin orada olduğu inancı da zorunlu olarak eşlik etmiyor mu? Dil, elbette dünyayı dile getiremez. Çünkü, her şeyden önce dünya dil karşısında asla dize gelmez. Nihayetinde, dil burada, dünya da oradadır. Dil, sadece onun orada olduğunu ima edebilir; elbette, buradan ileriye gidemez. Çünkü, dil ile dünya arasında aşılması mümkün olmayan bir uçurum, doldurulması mümkün olmayan bir boşluk vardır. Vardır ama,

20 Akt.: Mick Underwood, *a.g.y.*

21 Richard Rorty, *Olumsallık, Ironi ve Dayanışma*, çev. M. Küçük-A. Türker, Ayrıntı Yayınları, 1995, s. 26-27.

bu 'boşluk' ya da 'uçurum'u yaratan, dilden çok dünyanın varlığıdır. Belki, dili mümkün ve mecbur kılan da bu 'boşluk' ya da 'uçurum'un yarattığı 'ontolojik vakum'dur. Öyleyse şunu söyleyebiliriz: Dil, karşıdaki dünyayı dile getirmez, getiremez; sadece onunla arasındaki bu 'boşluk' ya da 'uçurum'u örtmeye çalışır. Başka bir deyişle, dünya dile gelmez; tam tersine, dil dünyaya gitmeye çalışır. Dilin, sökülebilir statik bir 'yapı' olmaktan çok, bütün ifade gücünü belirsiz doğasından alan dinamik bir 'yapılanma' olmasının nedeni, belki de budur.

Dahası, yapısalcı ve post-yapısalcı teorilere karşı şunu da vurgulamak durumunda değil miyiz? Dil konuşmaz. Yalnızca biz konuşuruz. Daha net bir ifadeyle, biz dili kullanarak dünya hakkında konuşuruz. Kuşkusuz, biz dünya hakkında konuşurken, dil de bizi kullanabilir. Yani, dil a *priori* bir yapı olarak, bizim dünya hakkında dile getirdiğimiz *a posteriori* yargıları sınırlandırıp biçimlendirebilir, kabul; ancak buradan yola çıkarak, her zaman ve her yerde konuşanın biz değil, aslında dil olduğunu söylemenin de bence hiçbir anlamı yoktur. Örneğin, "Konuşan yazar değil, dildir," önermesini alın. Bu önerme bir gerçeği, üstelik önemli bir gerçeği dile getiriyor, tamam ama, aynı zamanda başka, üstelik en azından diğeri kadar önemli bir gerçeği de gizlemiyor mu? Evet, çoğu durumda, konuşan biz değil de, dildir. Doğru! Ancak, en azından bu istisna durumda, bu büyük gerçeği dile getiren kimdir?

Gabriel Josipocivi, "Tüm diller, yabancı dildir" demiş ve eklemişti tabiî ki, "bizim için..." ; "...bu demektir ki, dil asla benim dilim değildir; çünkü, 'Ben' hiçbir dile sahip değilim."[22] Konuşanın sadece kendileri olduğunu düşünenler için, gerçekten de provokatif bir önerme bu; üstelik son derece de yerinde bir uyarı. Ancak bu, söz konusu önermenin, her türlü özneye aşkın anonim bir Dil'e değil de, Josipocivi'nin kendisine ait olduğu gerçeğini unutturabilir mi, unutturmalı mı? Sanmıyorum. Ama çoğu durumda, ne yazık ki, unutuveriyoruz.

Heidegger üzerine kaleme alınmış şu satırlara bakın: "He-

22 Akt. Daniel Chandler, *Biases of the Ear and Eye*, http://www.aber.ac.uk.

idegger için, *'différence'* geçiciliğin sonucuydu. Tarih ve dil benliği önceleyip onun inşâsına katkıda bulunduğu için, benlik asla kendi dışına çıkamaz ve asla kendini tarihin ve dilin dışında göremez. Benlik (Heidegger'in dilinde *dasein*), sadece tarihsel olarak geçmişteki bir benliği, şimdiki dünyada yaşayan varoluşsal benlikten farklı bir benliği algılayabilir."[23] Dikkat! Öznenin, içinde yer aldığı tarihe ve dile mahkûmiyetinin vurgulandığı bir yerde, 'Heidegger'in dili'nden söz ediliyor! Demek ki, teoriler gerçekten de, gerçekliği hiçbir zaman tamamen örtemiyor; hayat, hemen her zaman, kendisini kuşatmaya çalışan teorilerin üstesinden geliyor ve onların altından bize sıritabilecek bir boşluk buluyor: "Ben buradayım ey teorim, ya sen neredesin?" Öyle ya, konuşan sadece biz değil de Dil olsaydı, her şeyden önce 'bu gerçeği' nasıl dile getirebilirdik ki, ya da haydi dil oyunlarını bir tarafa bırakalım, durum gerçekten tamamen bundan ibaret olsaydı, o zaman konuşmaya ne gerek vardı ki?

Ancak, demek durum bundan ibaret değil ki, her şeye rağmen konuşmaya devam ediyoruz. Üstelik her şeyi içine aldığını düşündüğümüz Dil'i karşımıza alarak konuşuyoruz, konuşabiliyoruz. Peki ama, o zaman neden dünyayı ve hayatı karşımıza alıp konuştuğumuzu, konuşabileceğimizi kabul etmeyelim?

Bir *langue* içinde ve büyük ölçüde ona tâbi bir *parole* aracılığıyla konuşmak, yazmak zorunda olduğumuzu kabul edebilirim. Bu *langue*'in bize değil, içinde yaşadığımız topluluğa ait olduğunu da rahatlıkla kabul edebilirim. Ancak *parole*'nin, tıpkı bir papağan gibi, *langue*'yi tekrarlamaktan başka bir şey yapamayacağını neden kabul edeyim ki? Dünya ve hayat, işte orada; bana bunlar hakkında konuşma imkânı veren ve bazen de bu imkânı elimden alan Dil de burada; fakat, bana bu imkân ve imkânsızlıkları, çeşitli biçimlerde dile getirme imkânı veren Söz de bende. Öyleyse, sorun nerede? Bu soruya tekrar geri döneceğim; ancak, önce başka bir noktaya değinmeliyim.

Birçok postmodernist yazar, dilin kendilerine sağlamış oldu-

23 David Arnason, *Derrida and Deconstruction*, http://130.179.92.25/ Arnason- DE.

ğu bu söz söyleme imkânını sonuna kadar kullanır; ancak, sadece söz söylemek için... Çünkü bu yazarlara göre, içinde yaşadığımız dünya sadece göründüğü kadardır. Öyleyse, 'teorisyen'in görevi de sadece gördüğünü söylemektir; yani, tasvir etmek. Örneğin; Lyotard ve Baudrillard, (post)modern toplumları, üretimden yeniden-üretime geçmiş kültürler olarak görürler. Onlara göre, böylesi kültürlerde, göstergelerin kesin egemenliği söz konusudur ve görünüm ile 'gerçeklik' arasındaki her türlü ayrım silinmiştir. Hattâ Baudrillard, 'hakikat' fikrinin, "kendimizi en kısa zamanda kurtarmamız gereken bir hastalık" olduğunu bile düşünür.[24] Peki ama, bir 'hakikat' ya da 'gerçek'i ortaya çıkarmak gibi bir dert yoksa, teori üretmenin ve yeniden-üretmenin anlamı ne? Her şey görünenden ibaretse, gördüklerini dile getirmenin ne anlamı var?

Baudrillard bir yerde, "Sistem, sadece bireyleri sistemin öğeleri olarak üretebilir ve yeniden-üretebilir. Bunun hiçbir istisnası olamaz" demiştir.[25] Bence, onun ve teorilerinin açığa çıkardığı en önemli 'hakikat' de budur. Çünkü, özellikle *Sessiz Yığınların Gölgesi*'nden sonra "bilimkurgu ile metafizik karışımı bir yazma stiline yönelen" Baudrillard, artık postmodernitenin eleştirmeni değil, 'popstar' ya da Douglas Keller'in çok daha uygun adlandırmasıyla, "çağdaş metafiziğin Walt Disney'idir".[26] Herhangi birine herhangi bir şey anlatmaz artık o, sadece konuşur ve yeniden-konuşur. Tek derdi, okuru, daha doğrusu seyirciyi 'çarpacak' metinler yazmaktır. Ancak, etkisi sanki önceden hesaplanmış gibidir bu yazıların: Okur ya da seyirci ortaya konulan metinle çarpılınca sonuç kesinlikle 'sıfır' olacaktır; sadece bu metinleri yayımlayıp satan birilerinin 'hanesi'ne kaydolduğunda anlamlı olacak olan kocaman bir sıfır...

Bu, gerçekten de, aslında tam anlamıyla bir 'metin fetişizmi' dönemidir. Çünkü şimdi sadece metalar değil, metinler de dolaşıma girmiştir. Artık her şey bir meta; dolayısıyla da, her şey

24 Akt. Mick Underwood, *a.g.y.*

25 Akt. Mick Underwood, *a.g.y.*

26 Akt. Mick Underwood, *a.g.y.*

bir metindir. Sadece işçi değil, yazar da 'ölmüş'tür; ve elbette, Ben Agger'ın sözleriyle, bu 'metin fetişizmi'nin, aslında tam da 'entelektüellerin kendi sözleri üzerindeki tasarruf haklarını yitirdikleri bir çağa işaret etmesi' hiç de bir paradoks oluşturmaz.[27] Tam tersine, Marx'ın, *Kapital*'de, işçiler ile metalar dünyası arasındaki ilişki hakkında söyledikleri, artık entelektüeller ile metinler dünyası arasındaki ilişki için de geçerli görünmektedir: Büyüleyici bir yabancılaşma! Tıpkı işgücünü satan işçi gibi, yazar da bir anlamda 'sözünü' satmış; dolayısıyla da, metalar arasında bir meta olarak dolaşıma giren söz(ü) üzerindeki nihaî tasarruf hakkını yitirmiştir.

Söz-yazı ilişkisi: Söz'ün gözden düşüşü

Yukarıda, modern zamanlarda, dilin önem kazanması ile gözden düşüşünün birlikte gittiğinden söz etmiştik, işte -teoloji ile anarşistliği kendi kimliğinde bir araya getirmiş olan ilginç bir düşünür olan- Jacques Ellul, yakınlarda dilimize de kazandırılmış olan son derece önemli bir kitabında[28] uzun uzun bu sorun üzerinde durur.

Ona göre, modern toplum, her şeyden önce, tam anlamıyla bir 'söz devalüasyonu'yla malüldür. Ellul, anlam ve doğruluktan mahrum bir konuşma ifradıyla karşı karşıya olduğumuzu söyler:

> Konuşucunun hatası 'söyleyeceği' bir şeyin olmamasından kaynaklanır; öyle ki, bu durumda o hiçbir şey söylemez: Fakat (...) sadece konuşmaya ve tekrar konuşmaya devam eder. (...) Tıka basa seçimlerle, siyasetle ilgili konuşmalarla (kesinlikle hiçbir şey söylemediğinden emin olduğumuz konuşmalarla), yanlış söyleşilerle, bedeli sözle ödenen kitaplarla (...) dolup taşarız. Söyleyecek herhangi bir şeyden yoksun bulunmasına rağmen, konuşucu, rüzgârla çalışan söz değirmeniy-

27 Akt. John Zerzan, *a.g.y.*

28 Jacques Ellul, *Sözün Düşüşü*, çev. H. Arslan, Paradigma Yayınları, 1998. Aşağıda bu kitaptan yapılacak alıntılar, metin içinde sayfa numaralarıyla verilecektir.

> mişçesine konuşmaya devam eder ve hiç kimsenin artık herhangi bir sözü ciddiye alamamasının sorumlusuna dönüşür. Hiçbir sözü ciddiye alınmaz; çünkü, bu sözlerin saldırısı, bu söz selinin içinde sahip olduğu anlamlardan birinin keşfedilmesini ve dinlenmeyi hak etmesini engeller (s. 192).

Ellul'e göre, modern zamanlarda, söz konuşan kişiden kopmuş, 'anonimleşmiş'tir; "Arkasında hiç kimse yoktur." "Sözler sadece esintidir. Onlar geçip giderler" (s. 193); çünkü, sadece söz değil, söyleyen kişi de 'anonimleşmiş'tir. Bu nedenle, artık sözlerin hiçbir anlamı yoktur. Ellul, son derece net bir biçimde sorar: "İnsan, konuştuğu sözün arkasına bütün bir hayatının anlamını yerleştirmediği sürece bir ifadeyi diğerinden nasıl daha fazla ciddiye alabiliriz?" "Konuşucu ile konuşucunun sözleri arasındaki kopma, kesin bir kopuştur. Eğer bir kişi sözünün arkasında değilse, sözü yalnızca bir gürültüdür (...) Korkak, yalancı ve ikiyüzlü olarak yaşayan birini, söylediği sözler çok güzel olduğu için nasıl severim!" (s. 193-194).

Ellul, bu durumun temel nedenini, söz düzeninden yazı düzenine, daha genel olarak da, işitme düzeninden görme düzenine geçişte görür. Ona göre, söz, doğası gereği başka birine söylenmiş olmayı gerektirir, yani zorunlu olarak diyalogu içerir. Yazı ise, tam tersine, 'sabitleştirilmiş söz', 'kulak düzeninden göz düzenine geçen dil'dir. "Bundan böyle artık o, uzayda konumlandırılmış söz, artık hiçbir biçimde kendisini kendisine vakfetmeyen sözdür: artık diyalogu içermeyen sözdür" (s. 64).

Ellul, söz konusu kitabında, 'hakikat' ile 'gerçeklik' arasında da temel bir ayrım yapar ve işitsel nitelik taşıyan sözü 'hakikat'le; görsel nitelik taşıyan, bu nedenle de özünde imaj niteliği kazanmış olan yazıyı da 'gerçeklik'le ilişkilendirir. Ellul, uygarlığımızın en büyük 'günah'ının, tekniğin ağırlıklı etkisinden dolayı, 'hakikat' ile 'gerçeklik'i birbirine karıştırmak, daha doğrusu birincisini ikincisine indirgemek olduğunu düşünür. Ona göre, "Gerçekliğin hakikat olduğuna inanır hale getirildik: gerçekliğin biricik hakikat olduğuna. Üniverseller üzerindeki itilaf zamanında realistler, biricik hakikatin reel olduğuna

inanıyorlardı. Biz, terimleri, her şeyin gerçeklikle sınırlı olduğuna inanarak, tersine çevirdik" (s. 45).

Yine Ellul'e göre, modern zamanlarda gerçeklik denilen şey de, nihayetinde görülebilir, daha doğrusu gözlemlenebilir olanla denkleştirilmiştir ve bu da, esasında, insanlığın, pozitivist bilimciliğin dar perspektifine mahkûm edilmesi anlamına gelir.

İşte Ellul, yapısalcılık denilen düşünce tarzını, dile böyle bir dar perspektifle baktığı için eleştirir:

> "Profesyonel olarak linguistler ve yapısalcılar, dili önemli ölçüde ciddiye alırlar; fakat onlar dili, tıpkı fizikçilerle kimyacıların maddeyi ele aldıkları gibi ele alırlar: tam bir aşağılayıcı tutumla. Onlar dili, bilimsel disiplinin üzerinde kesinliği kullanacağını varsaydıkları mutlak bir nesne olarak ele alırlar. 'Siz sözün gizemine (mi) inanıyorsunuz? Hadi, biraz gayret. Biz onun otopsisini gerçekleştireceğiz ve siz neşterimin altında ruh diye bir şeyin olmadığını göreceksiniz'" (s. 203).

Ellul burada, dil hakkında konuşmanın dili kaçınılmaz olarak bir nesneye dönüştürerek onun özünün yok olmasına neden olacağını; bu nedenle, asıl meselenin dilin kendisini konuşturmak olduğunu savunan Heidegger'in konumunu tekrarlar. Ellul'e göre, yaygın olarak kullanılan 'göstergebilim' adlandırması bile, hiç de rastlantı eseri değildir: "Bu noktada pekâlâ kendimize, gösterene bu aşırı vurgunun nedenini sorabiliriz. Bunun iki nedeni olduğunu düşünüyorum; ilkin, gösteren gözlemlenebilir! Ne gösterileni ne de gösterenle gösterilen arasındaki ilişkiyi gözlemleyebilirim. Bunlar 'felsefî' problemlerdir" (s. 208). Elbette, buradaki 'felsefî' nitelemesi pozitivist bir tınıya sahiptir ve bu nedenle 'boş', 'anlamsız' olarak da okunabilir. Ellul'ün sözünü ettiği ikinci neden ise, 'teknik zihniyet' denilen şeyle ilgilidir: "Teknisyeni ne nihaî durumlar ne de anlam ilgilendirir.' (...) ideal olan, var olan her şeyi bir makineye dönüştürebilmektir: dil, iletişim ve bütün ilişkiler, makineler haline gelirler" (s. 208).

Oysa Ellul'e göre dil, bilimsel sorgulama yoluyla asla tüketilemeyecek bir iç zenginliğe, ele avuca sığmayan bir canlılığa sahiptir. Dili karakterize eden ayırt edici özellikler; "tartışma,

paradoks ve muamma"dır (s. 40) ki, bunlar da, bilimsel yöntemin soğuk bakışıyla asla algılanamayacak olan özelliklerdir. Ellul, paradoks ve muammanın, yani birçok yapısalcı ya da post-yapısalcı düşünür tarafından dilin zaafı olarak değerlendirilen özelliklerin, aslında onun gücü olduğunu düşünür. Kısacası o, sözün modern zamanlarda yaşadığı düşüşü durdurmak, söze yeniden güç ve statü kazandırmak için, özneler, daha doğrusu kişiler olarak dille kurduğumuz ilişkiyi kökten değiştirmemiz gerektiğini vurgular.

Görülebileceği gibi, Ellul'ün buradaki konumu, genelde konuşmaya yazıdan daha yüksek bir statü veren *phonocentric* bir konumdur. Böylesi bir konum, sözlü ve yazılı kültürler arasında, birinciler lehine köklü bir ayrım koyma eğilimdedir ki; bu eğilim de, genelde, 'preliteral' kültürlerin ya da 'literal' toplumlardaki 'preliteral' çocukluk evresinin romantikleştirilmesiyle iç içe geçmiş olduğu için ciddi eleştirilere marûz kalmıştır. Burada, bu eleştirileri ayrıntılı biçimde irdelemeye kalkışmayacağım. Ancak, sadece şunu söylemek isterim ki, *phonocentric* yaklaşımlar, 1) sözel ve yazılı kültürler arasındaki çeşitliliği basit biçimde değerlendirmeye; daha da önemlisi, 2) sözel kültürlere 'doğallaştırıcı' bir perspektifle bakmaya eğilimli oldukları için ciddi biçimde sorgulanmayı hak ediyorlar. Ancak, bunun böyle olmasının, *phonocentric* yaklaşımların dile getirmiş olduğu bazı önemli saptamaları göz ardı etmemize yol açmaması gerektiğini de düşünüyorum. Çünkü, bugün içinde bulunduğumuz durumu daha iyi anlayabilmek açısından bu saptamaları ciddiye almak zorundayız.

Phonocentric bir bakış açısından dile getirilmiş en kafa açıcı görüşlerden birinin Walter J. Ong tarafından ortaya konmuş olduğunu düşünüyorum.[29] Ong da, diğer *phonocentric* düşünürler gibi, konuşmanın 'doğallığı'nı, yazının 'yapaylığı'nı vurgular. Ancak Ong, diğerlerinden biraz daha soğukkanlıdır. Şöyle yazar: "Yazının yapay olduğunu söylemek, yazıya yergi

29 Walter J. Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür: Sözün Teknolojileşmesi*, çev. S. Postacıoğlu Banon, Metis Yayınları, 1995. Aşağıda bu kitaptan yapılacak alıntılar, metin içinde sayfa numaralarıyla verilecektir.

değil, övgüdür. Başka yapay yenilikler gibi, belki de hepsinden daha fazla kişinin özkaynaklarından yararlanmasına en geniş olanak sağlayan, çok değerli bir buluştur. (...) Yazı, bilinci keskinleştirir. Nitekim doğal ortama yabancılaşmak, yararlı olduğu kadar, yaşamımızı birçok bakımdan zenginleştiren temel bir gereksinimdir" (s. 102). Ong, "Batı ve diğer kültürler arasındaki görüş farkının, yazıyı tamamen içselleştirmiş bilinçle, aşağı yukarı sözlü bilinç düzeyini koruyan bilinç arasındaki farka indirgenebileceğini" (s. 43) savunur. Ona göre, "Platon'un yazıya getirdiği eleştiri dahil tüm çözümlemeli felsefenin doğuşu, yazının zihinsel süreçleri etkilemeye başlamasıyla mümkün olmuştur" (s. 99). Ong, konuşmayla düzenlenen dil ve düşüncenin, çözümlemeye özgü kesinlikten yoksun olduğunu söyler:

> Aslında her dil ve düşünce bir dereceye kadar çözümlemelidir; William James'in deyimiyle 'serpilip büyüyen uğultulu düzensizliği', yaşantının yoğun sürekliliğini az çok ayrı, anlam yüklü parçacıklara böler. Fakat yazılan kelime, çözümlemeyi keskinleştirir, çünkü her bir kelimeden beklenti artar. El kol hareketleri, yüz mimikleri, vurgulama ve gerçek dinleyici olmadan meramımızı anlatabilmek için, bir cümlenin herhangi bir olası okura herhangi bir olası durumda ifade edebileceği bütün anlamları titizce önceden düşünmüş olmanız ve dilinizin tek başına hiçbir varoluş bağlamına dayanmadan, açık seçik amacına ulaşmasını sağlamanız gerekir. Yazı yazmayı çileli bir işe dönüştüren, bu tür titiz düşünme gereksinimidir (s. 125).

Bence, hem Ong'un hem de Ellul'ün yaklaşımlarındaki en önemli nokta, yazı ile analitik düşünce tarzı arasındaki ilişkinin saptanmasıdır. Bu saptamanın neden önemli olduğunu göstermek için, yine Ong'un kitabından uzunca bir alıntı yapacağım. Ong, Sovyet araştırmacı A.R. Luria'nın 1931-1932 yıllarında, Sovyetler Birliği'nin Özbekistan ve Kırgızistan bölgelerinin ücra köşelerindeki hiç okuma yazma bilmeyen ve biraz okuma yazma bilen kişiler üzerinde yaptığı bir araştırmadan söz eder. Ong'un aktardığı bilgilere göre, Luria'nın söyleşi

yaptığı okuryazar olmayan kişiler, özellikle kendi benliklerini çözümleme konusunda zorluk çekerler. Çünkü;

> Kişinin kendini tahlil etmesi için, duruma göre düşünme biçiminin (ki sözlü kültürün ayırt edici özelliğidir bu -Ş.A.) yıkılması gerekir. Benliği çepeçevre saran ve her kişinin etrafında dönen tüm yaşantı evreninden benliğin yalıtılması; benliğin tahlili ve tarifi için, merkez olan benliğin söz konusu durumun merkezi olmaktan çıkması gerekir. Luria, uzun uzun sohbetten sonra her birine kişiliğini, huyunu suyunu sorar. (...) Yayladan inmiş 38 yaşında, okuryazar olmayan bir çobana sorusu şöyledir: "Sen nasıl bir insansın? İyi niteliklerin, yetersiz tarafların nedir? Kendini nasıl tasvir edersin?" "Buraya UçKurgan'dan geldim, çok yoksuldum. Şimdi evliyim, çocuklarım var." "Halinden memnun musun, yoksa başka türlü olmak ister miydin?" "Biraz daha toprağım olsa iyi olurdu, buğday ekerdim." Görüldüğü gibi dış bilgiler ağır basıyor. "Ya eksiklerin ne?" "Bu yıl bir pud buğday ektim. Hamdolsun, eksikleri de yavaş yavaş tamamlıyoruz." Hâlâ dış bilgiler. "İnsanlar çeşit çeşit. Kimi sakin, kimi sinirli, kiminin de belleği zayıf. Sen nasıl birisin?" "Biz terbiyeliyiz - kötü olsak kimse bizi saymazdı." Benlik değerlendirmesi birden 'biz' olup grup değerlendirmesine dönüşüyor ve başkalarından (dinleyiciden) beklenen tepkiye göre özetleniyor. 36 yaşındaki bir başka köylüye nasıl biri olduğu sorulunca, yanıtı son derece insancıl ve dolaysızdır: "Kendi gönlümü ben nasıl tarif edeyim? Nasılım ben, nasıl söyleyeyim? Başkalarına sor; onlar beni sana anlatsın. Ben, kendimi sana anlatamam." Böylece yargı insana dıştan gelmiş oluyor, kendi içinden değil (s. 71-72).

Bu sorular, modern, dolayısıyla da okuryazar bir bireye yöneltilmiş olsaydı, bu alıntıyı burada kesebilir miydik? Modern bireyin, 'kendi olmak' üzerine; hele hele postmodern bireyin 'kendi olamamak' üzerine yazıp söyleyeceği şeylerin hiç sonu gelir miydi?

Ong'un alıntıladığı örnek, bana Orhan Pamuk'un bir söyleşisinde dile getirmiş olduğu bir yakınmayı anımsattı. Pamuk,

bizde 'birey' olmadığı yönündeki genelgeçer saptamayı eleştirerek şunu söylüyordu: "... bence 'birey insan' dünyanın her yerinde vardır, ama bazı kültürler bunu tanır, teşhis eder ve övünç kaynağı yaparlar. Bizim cemaat kültürümüzde ise elbette her yerde birey var; ama farklı olmakla, birey olmakla övünülmez, bunun altı çizilmez. Bilakis birbirine benzemekle, herkes gibi olmakla övünülür."[30] Bu, bence de, son derece doğru bir saptama. Hiç kuşkusuz, Ong'un değindiği kişiler de adı üstünde kişidirler ve yine hiç kuşkusuz, bizzat kendileri de bunun farkındadırlar. Ancak, modernlerden farklı olarak, onlar kendileri üzerine konuşmak istememekte, böyle bir talep karşısında sadece 'mahcubiyetlerini' ifade etmekte, ancak bunu yapabilmektedirler. Çünkü onlar, henüz/hâlâ bir cemaat ruhu içinde soluk alıp vermekte ve yine henüz/hâlâ, analitik bakışlarını kendi üzerlerine çevirebilecek ölçüde ve biçimde yalnız kalamamaktadırlar.

Oysa bir cemiyet ruhu içinde soluk alıp veren Kartezyen özne, kendisi de dahil olmak üzere tüm dünyayı, analitik bakışın 'soğuk', 'nesnel' perspektifi karşısına geçirir; böler, parçalar ve inceler, uzun uzun tahlil eder; muazzam bir akış halindeki hayatın muntazam fotoğraflarını çeker. Bununla birlikte, Kartezyen özne, büyük ölçüde beden-ruh dualizmi sayesinde ayaklarını *cogito*'nun güvenli topraklarına basmayı da başarır: "Düşünüyorum; öyleyse, varım." Bu akıl yürütmede, bireysel varoluşun teyidinden önce yöntemin, yani analitik bakışın sorgulanmamış teyidi söz konusudur. Başka bir deyişle, Kartezyen akıl yürütmede, dış dünyadaki nesnelerle birlikte öznenin kendisi de, daha doğrusu bu öznenin bedeni de sorgulanmış; ancak, sorgulayan özne, 'beden'e indirgenemeyen 'düşünce' 'elde bir' kabul edilmiştir.

Kuşkusuz, parçalanmış bir cemiyet havasını soluyan post-Kartezyen özne, bu bakımdan, çok daha ileriye gider ve analitik bakışın öznesini ve dolayısıyla kendisini de topyekûn olarak masaya yatırır. Ancak burada da hâlâ ciddi bir sorun varlı-

30 Orhan Pamuk, "Her Şey İçin Yazarız Romanı. Ve Roman Her Şeyi Kapsar.", *Kitap-lık*, sayı: 36, Bahar 1999.

ğını devam ettirmektedir. Sorun, zaten 'post-Kartezyen özne' nitelemesinin içinde gizlidir. Söylemek istediğim şey şudur: Post-Kartezyen özne, elbette Kartezyen öznenin ötesine geçer; ancak zorunlu 'Kartezyen bakiye'yle birlikte... Başka bir deyişle, 'öznenin merkezden uzaklaştırılması' işini üstlenmiş bütün teorik hamlelerde, bizzat bu hamlenin öznesinin hayaleti, hayatın değilse de, en azından metnin merkezinde kol gezmektedir. Örneğin, 'kolektif fenomenin bilinçdışı doğası'nı açıklamayı amaçlayan yapısalcılık, öznenin yapının fonksiyonundan başka bir şey olmadığını söylüyor; yapı içinde, bizzat bu yapı tarafından birtakım 'özne-konumları'na tayin edilmiş olan bireysel bilinçleri, analitik bakışın nesnesi haline getiriyordu; ancak, bu bakışın öznesini, yani 'kollektif fenomenin bilinçdışı doğası'nı inceleyen bilincin konumunu hiç tartışma konusu etmiyordu.*

İşte, post-yapısalcı düşünce, bence, tam da bu konumu tartışma konusu haline getirir. Bu nedenle, post-yapısalcılık, bir anlamda, özbilinçli bir post-Kartezyen özne konumundan ya da başka bir deyişle, özne olarak konuşmanın imkânsızlığını kabullenmiş bir konumdan konuşmaktadır, diyebiliriz sanıyorum. Ve elbette, burası, bence, paradoksun tam da göbeğidir: Artık susmak gerektiğinin, yani konuşmanın anlamsızlığının sezildiği yerde hâlâ konuşmaya devam etme paradoksu ya da Kartezyen öznenin bir türlü kendinden vazgeçemeyişi...

Bu, yine bence, son derece insanî bir durumdan kaynaklanıyor aslında: Konuşma arzusu! İnsan bu arzudan hiç vazgeçebilir mi? Dünya ve hayat hakkında, insanın kendisi de dahil olmak üzere her şey hakkında, hattâ konuşmanın imkânsız ol-

(*) Örneğin, Marx'ın düşüncesine yapısalcı bir aşı tutturmaya çalışan Althusser'in 'özne teorisi'ni alın. Althusser burada, 'çağırma' adını verdiği süreç içinde, öznelerin yapı içindeki Büyük Özne'lerce kuruluşunu anlatır; hem de son derece ikna edici biçimde. Peki ama, bütün bu ikna edici açıklamaları yapan Altthusser'i, bütün bunları yapabilecek irtifadaki bir konuma kim 'çağırmış'tır? Gerçi Althusser, daha sonra yazdığı otobiyografisinde, bir özne olarak kendisini yatırmıştı masasına ve kendisinden her zaman beklenebilecek bir soğukluk ve acımasızlıkla, bu kez de bizzat kendisinin 'hayali doğası'nı çözümlemişti; ama, hâlâ bu ameliyatı gerçekleştiren Althusser'in (her kimse?) hayaleti vardı ortada.

duğunu bildiğimiz şeyler hakkında bile, hiç konuşmadan durabilir miyiz, durabildik mi?

Post-yapısalcı düşüncenin en ünlü ve en etkili düşünürlerinden, anti-hümanist yaklaşımın günümüzdeki doruğu olan Derrida'yı alın. Kimdir o? 'Öznenin ölümü' üzerine yazan, dolayısıyla da böylesi bir soruyu anlamsız hale getiren anti-hümanist bir teorisyen mi, yoksa bir tür 'son hümanist' mi? Richard Rorty, bir yerde, Derrida'nın "duygusal, umutlu, romantik denecek ölçüde idealist bir yazar" olduğunu söylemiş ve aynı yerde, Derrida da cevaben, "... duygusal olduğumu ve mutluluğa inandığımı söylediğinde ben kendim de başımı ellerimin arasına almış olsam bile, Rorty'yi haklı bulduğumu söylemek istiyorum,"[31] demişti. Gerçekten de, Derrida, birçok 'postmodernist' etiketli yazarın ya da düşünürün aksine, tıpkı en büyük önceli Nietzsche gibi mevcut dile rağmen yeni bir söz söylemek ister gibidir. Belki Derrida, Nietzsche'den farklı olarak, mevcut dille yeni bir söz söylemenin imkânsız bir şey olduğunu söylemek ister gibidir. Ancak, yine de onun, 'bir şey' söylemek gibi bir derdi vardır işte!

O, 'konuşan özne'nin, konuştuğu anda, 'aklın dili'ni kullanmak zorunda olduğunu ve bunun da onu, o bildik tuzaklara düşüreceğini bilir. Ancak, buna rağmen Derrida, aklın kurallarının oyuna getirilebileceği bazı sessizlik bölgelerinin varlığına inanır. Başka bir deyişle, Derrida, aklın mutlak olduğunu ve onun sadece kendi terimleri içinde sorgulanabileceğini görmüştür. Onun seçtiği strateji, bir tür 'hile', bir tür 'ikili oyun' oynamadır. O, aklın diliyle çalışacaktır; çünkü, aklın önüne onun asla yanıtlayamayacağı problemler çıkararak tuzaklar kurmak ve açıkça akla uygun olan konumlar içindeki özsel çelişkileri sergilemekten başka bir yol yoktur. 'Logos'un, Batı geleneğinde hem 'akıl' hem de 'söz' anlamına geldiği göz önüne alındığında, Derrida'nın, bütün bu stratejik manevralarla hem aklı hem de dili 'oyuna getirme'ye, mevcut anonim bir *langue* içinde namevcut olan kişisel bir *parole*'ye yer açmaya çalıştığı,

31 Der. C. Mouffe, *Yapıbozum ve Pragmatizm*, çev. T. Birkan, Sarmal Yayınevi, 1998, s. 28-125.

sanırım açıktır. Zaten Derrida'yı bir 'anti-hümanist'; ancak, aynı zamanda, bir 'son hümanist' yapan şey de bu gizli tutku değil mi?

Jami Weinstein, Italo Calvino örneğinden yola çıkarak, postmodern yazarın, yazdığı metinlerden kendisini silme arzusunu sorguladığı bir makalesinde, oldukça ilginç bir sonuca ulaşır. Ona göre, postmodern koşullarda, teori ile yazın ya da kurgu arasındaki türsel ayrımların düzleştirilmesi yönünde güçlü bir eğilim vardır ve kuşkusuz, bu tür bir düzleştirme stratejisinin ardında en azından iki temel niyet sezilebilir.

Bunlardan birincisi, teoriyi kurguya indirgemek, dolayısıyla da, teoriyi olgusal doğruluk ölçütleri ile hattâ mantık ölçütleriyle değil de, sadece kurgusal tutarlılık açısından yargılanabilen bir statüye hapsetmek; ikincisi ise, kurgu ya da yazın ürünlerini teori düzeyine yükseltmek, dolayısıyla da, hakikatin dile getirilmesi bakımından teori ile kurgu ya da yazın ürünlerine aynı statüyü tanımaktır. Weinstein, Calvino'nun, özellikle de *Bir Kış Gecesi Eğer Bir Yolcu*[32] adlı kitabında, ikinci eğilimin yolunu tuttuğunu ve bir bakıma, öznenin merkezden uzaklaştırılmasının yazınsal teorisini ortaya koymaya çalıştığını ileri sürer. Calvino, bizim bugün birçok postmodernist romandan aşina olduğumuz biçimde, metnin yazarını metinden silme ve çeşitli biçimlerde okuru metne dahil etme stratejileri izleyerek, nihayetinde öznesiz bir metin ortaya çıkarmaya çalışır. Ancak, Weinstein'a göre, Calvino'nun bu çabası imkânsız bir çabadır. Çünkü, ona göre, Calvino, "kendisini yazarın 'Ben'inin öznelliğinden kurtarmaya çabalar"; ancak o, bir anlamda da, "ideal bir yazar olmaya çalışır."[33]

Postmodernist yazarlar, klasik romandaki 'Tanrı-yazar'ın artık ölmüş olduğunu söylerler. Oysa Weinstein bize, yazma eyleminin kendisinin, ne biçimde olursa olsun ve hangi stratejiyi izlerse izlesin, açık ya da gizli, ama mutlaka bir Tanrı konumuna özenme haliyle birlikte gittiğini ima eder gibidir. Bu açı-

32 Italo Calvino, *Bir Kış Gecesi Eğer Bir Yolcu*, çev. Ü. Ince, Can Yayınları, 1997.

33 Jami Weinstein, "On the Leveling of the Genre Distinction between Theory and Fiction", *Conjerence 5.1*, http://www.columbia.edu.

dan bakılırsa, Tanrı'nın konumuna özenenin, aslında tam da postmodern yazarın kendisi olduğu söylenebilir sanıyorum. Çünkü, tıpkı Tanrı gibi 'öznellikten kurtulmuş' bir özne olma tutkusuyla yanıp tutuşan ve böylesi bir tutkuyla yazan odur.

Derrida da, genellikle, Weinstein'ın sözünü ettiği eğilimlerden birincisini, yani teoriyi yazın ya da kurguya indirgeme eğilimini temsil ettiği için eleştirilir. Örneğin John Zerzan, Derrida'nın, dilin esas olarak metaforik bir yapıya sahip olduğu; bu nedenle de, gerçekliği hiçbir zaman doğrudan kucaklayamayacağı konusunda ısrarlı olduğunu ve bunun da, Nietzsche'den kaynaklanan ve son çözümlemede felsefe ile yazın arasındaki ayrımları aşındıran bir görüş olduğunu savunur.[34] Oysa, hiç kuşkusuz, Derrida'nın böyle indirgeyici bir tavrı yoktur. O, kendisinin de açık bir biçimde söylediği gibi, "hiçbir zaman edebiyat ile felsefeyi karıştırmaya ya da felsefeyi edebiyata indirgemeye çalışmamıştır." O, esas olarak felsefeci olduğunu ve böyle kalmak istediğini söyler. Ancak Derrida, aynı zamanda, edebiyat denilen şeyin de, insana "her şeyi söyleyebilmeye izin veren ilkesel bir hak" olduğunu ve "edebiyatın büyük avantajı"nın "aynı zamanda hem siyasî, hem demokratik, hem de felsefî bir işlem olması" olduğunu; "çünkü edebiyat"ın "insana felsefî bir bağlamda genellikle bastırılan soruları sorma imkânı sağladığı"nı düşünür.[35] Kısacası o, yazınsal dili, kendi metinlerinde dekoratif değil, tam tersine provokatif bir öğe olarak kullanmak istemekte ve açıkça böyle kullanmaktadır.

Ancak Derrida'nın bu tavrının, postmodernist metinlerde sergilenen genel tavra göre bir istisna teşkil ettiğini de söylemek gerekir. Görünen o ki, postmodernist metinler, genelde, hakikatin ve öznenin reddinden, teori ile yazın arasındaki sınırların reddine yönelmişlerdir ve kuşkusuz bu sınırları aşındırma hareketi, hem teori hem de yazın alanında karşılıklı olarak gerçekleştirilen, iki cepheli bir ihlâl hareketidir. Roman gi-

34 John Zerzan, *a.g.y.*

35 C. Mouffe, *a.g.y.*, s. 129-130.

bi teoriler ve teori gibi romanlar, postmodern kültürel ortamlarda dolaşıma çıkan en yaygın meta-metinlerdir.

Böyle bir kültürel ortamda, zaten 'teori' sözcüğü de artık yerini büyük ölçüde 'anlatı' sözcüğüne bırakmıştır. Masum bir dönüşüm müdür bu? Kuşkusuz hayır! Teorinin aslında bir anlatı olduğunu söylediğimizde, artık onda kendi dışına uzanan bir 'geçerlilik iddiası' arama sevdasından da vazgeçmemiz gerekir. Anlatı olarak teorinin geçerlilik iddiası kendine içkindir ve eğer varsa, anlamı da metnin kendi dünyasıyla sınırlandırılmıştır. Metnin, 'dış' diye işaret ettiği de, sadece ve sadece başka metinlerdir. Böyle bir durumda, bir anlatıcı/yazar olarak 'teorisyen'in yapabileceği tek şey, elbette bu metinler labirentinde dolanma; belki de, daha doğru bir ifadeyle oyalanmadır. Metnin dışında 'gerçeklik' ya da 'hakikat' diye bir şey olmadığına göre, teorinin bizzat kendisi bir 'hakikat simülasyonu' haline gelir. Teorisyen, olgularla yüzleşme zahmetinden kurtulmuştur, elindeki malzemeyle artık istediği gibi oynayabilir.

Bu da bizi, postmodernizmin en gözde metaforlarından birine götürüyor: Oyun. Hiç kuşkusuz, daha önce de söylemiş olduğumuz gibi, postmodernist yazarları da kabaca -'ötekileştirip' tektipleştirmemek için- en azından iki farklı kampa ayırmak mümkün ve gerekli görünüyor: Bir tarafta, örneğin Baudrillard gibi sadece oynamak için oynayanlar ya da oyunculluğu bir tür uçarılık olarak anlayıp uygulayanlar; diğer tarafta da, yine örneğin Derrida gibi, oyunu ciddiye alanlar, oyunun kendisinden değil ama, sağladığı özgürlük ortamından 'bir şeyler' umanlar.

Oyunculluğu bir tür uçarılık olarak algılayanlar, bana, en masum halleriyle, hayata dokunma imkânını yitirdikleri için, kendi üzerine kapanmış bir dil içinde konuşmayı ve yazmayı seçmek zorunda kalmış gibi görünüyorlar. Onlar bir şey söylemekten çok, söylemenin hazzıyla yetinmek ister gibidirler. Bir tür 'mesaj kaygısız' talk-showcular gibi, okur ya da seyircide sadece anlık bir 'boşalma' hissi uyandırmayı amaçlarlar. Metinlerinin içinde ya da ardında görülmektense, medyada görünmeyi tercih ederler. Her yerde, yazarın artık öldüğünü söy-

lerler; ancak, kendileri her yerde vardırlar. Elbette, ruhen değil bedenen... Kısacası onlar, son derece ironik bir konumdan konuşur ve yazarlar.

Oyunculluğu ciddiye alanlar ise, tam tersine, ironiyi konuştururlar. Çünkü, şimdi 'bir şey söyleyebilme'nin tek yolu budur artık. Her şeye rağmen 'bir şey söyleyebilmek' için, dile değilse de, dilin belirsizliğine güvenir onlar. Bu nedenle de, diğerleri gibi dille oynamazlar; bunun yerine, dili oyuna getirmeye çalışırlar. Elbette, hayata ve insana dair bir şeyler söyleyebilmek için... Söze yitirmiş olduğu ağırlığını yeniden kazandırmak, sözü hayata dokundurmak için...

Yeniden teori-pratik ilişkisi: Bir 'vuslat' imkânı üzerine birkaç not

Bu yazının başlarında, süreç içinde pratiğin teori, dolayısıyla da irrasyonelin rasyonel üzerinde bir tür tahakküm kurduğundan ve bu tahakkümün bizzat teori tarafından da, özellikle de postmodern teoriler tarafından da bir biçimde tanındığından söz etmiştik. Elbette sorunun bundan ibaret olduğunu söylemek, bir bakıma tabloyu flulaştırmak, belki de tamamen karartmak olur. Kuşkusuz, 'modern-sonrası' ya da 'modern-ötesi' denen dönemdeki teori-pratik ilişkileri bu kadar basit değildir. Bu nedenle, aşağıda biraz daha ayrıntılı bir tablo çizmeye ve bu tablodaki olası umut ışıklarına dikkat çekmeye çalışacağım.

Söz konusu dönemde, pratiğin teori üzerinde kurduğu tahakkümün, en azından dört farklı teorik tavır ya da daha doğrusu tepki yarattığı söylenebilir, sanıyorum. Birincisi, Heidegger'in şeyleri kendi haline bırakmaya yönelik saf *tefekkür*, dolayısıyla da tevekkül tavrı; ikincisi, ki ilkinin tam tersi bir kutupta olmasına rağmen, ilginç bir biçimde, nihayetinde onunla hemen hemen aynı kapıya çıktığını düşündüğüm, Foucault'nun teoriyi pratik olarak okuma, dolayısıyla *teoriyi pratiğe indirgeme* tavrı; üçüncüsü, Rorty'nin, son çözümlemede teori ile pratik arasında kesin bir ayrıma giden *pragmatist* tavrı; ve nihayet dördüncüsü, Derrida'nın, pratik karşısında, daha doğ-

rusu her türlü ikili karşıtlık karşısında olduğu gibi teori-pratik karşıtlığı karşısında da ironik bir tereddüt hali sergileyen *radikal* kuşkucu tavrıdır.

Heidegger, dünyanın mevcut durumunda, felsefenin herhangi bir dolaysız dönüşüm sağlayamayacağını düşünür. Üstelik bu, "...sadece felsefe için değil, aynı zamanda salt insanî bütün düşünce ve girişimler için de geçerlidir".[36] Heidegger'e göre, düşünme, "Varlığın hatırlanmasından başka bir şey değildir (...) hiçbir sonucu yoktur. Hiçbir etkisi yoktur.(...) Sadece Varlığı var olmaya bırakır" (s. 237), o kadar! Allan Megill'ın sözleriyle, Heidegger, "'olağan' dünyanın nasıl işlediğini kavramak isteyenler için kötü bir kılavuz"dur. Megill'e göre, "Eleştirellikten uzak bir idealizm işte böyle aynı ölçüde eleştirellikten uzak bir pozitivizme yol açar; gerçekliği olmayan bir düşünce işte böyle düşüncesi olmayan bir gerçeklik, olduğu gibi bırakılmış bir gerçeklik yaratır. Heidegger tevekkül telkin eder" (s. 275). Heidegger'in Nazilere verdiği destek ya da içinde yaşadığı dönemdeki insanlık dışı gelişmeleri suskunlukla karşılayışı, kuşkusuz, bu 'tevekkül'ün hiç de masum bir şey olmadığını, olmayabileceğini gösteriyor.

Foucault'ya gelince, onun tavrı çok daha ilginçtir. O, her türlü bilgi iddiasının ardında bir iktidar, tahakküm arzusu, hattâ mekanizması görür. Foucault'ya göre, 'nesnel' bilgi diye bir şey yoktur. 'Kartezyen poele'e geri çekilmek mümkün değildir. Bütün nesnel bilgi, geçerli teori olma iddiaları, şu ya da bu türden bir iktidar uygulama girişiminden ibarettir. Bundan çıkan sonuç, teorinin teori olarak hiçbir statüye sahip olmadığı; dahası, pratikten başka bir şey olmadığıdır. Foucault'nun 1972'de Gilles Deleuze'le yaptığı bir söyleşide dediği gibi, "teori pratiği ifade etmez, tercüme etmez ya da onu uygulamaya hizmet etmez: Teori, pratiktir" (s. 296). Foucault, 'teori ihtiyacı'nın, reddettiğimiz sistemin bir parçası olduğunu düşünür. Hiç kuşkusuz, Foucault'nun "teori pratiktir" sözü, ne Althusser'in 'teorik pratik' yaklaşımına ne de daha genel anlamda

36 Allan Megill, *a.g.y.*, s. 214. Aşağıda bu kitaptan yapılacak alıntılar, metin içinde sayfa numaralarıyla verilecektir.

Marksist 'praksis' anlayışına benzer. Her şeyden önce, hem Althusserci 'teorik pratik' hem de Marksist 'praksis' anlayışı, Foucault'nun yaptığı gibi teoriyi pratiğe indirgemez ya da tersini yapmaz, sadece bu ikisi arasındaki sıcak ilişkiyi vurgular ya da en azından bu ikisi arasında böylesi bir ilişki kurmayı amaçlar.

Foucault'nun tavrı, aslında iki yönlü bir indirgeme süreci içerir. Bir kere, her şeyin bir söylem olduğu söylenir ki, bu da her türlü pratiğin söylemsel bir nitelik taşıdığının kabulü demektir. Aynı zamanda, her söylemin de belirli bir pratiğe denk düştüğü söylenir. Öyleyse, Foucault'nun yaptığı, teoriyi pratiğe indirgemek ya da tersini yapmaktan çok, bu ikisi arasındaki ayrımları iptal etmek, bir bakıma bu ikisini aynılaştırmaktır. Buradan çıkan sonuç şudur; Megill'ın da söylediği gibi, "...eğer mevcut düzenin tamamı söylemselse, o zaman söylemsel bir saldırıya açık demektir" (s. 355). Başka bir deyişle, eğer 'her şey'i kuran/biçimlendiren, vücuda getiren dil ise, o zaman bu 'her şey' dilsel bir bozum ya da yıkıma da açık olmalıdır. İşte, Foucault'nun önerdiği politik tavır da, böylesi bir 'söylemsel saldırı'yı içerir. O, tipik olarak bir tahakküm aracı olan totalleştirici teoriler karşısına lokal ve bölgesel bir pratik olması öngörülen toplumsal ve politik teoriler çıkarmaya çalışır. Hayatın indirgenemez çeşitliliğini örgütlenmiş bir bütünlük içinde teorize etmeye ve böylece kaçınılmaz olarak bir iktidar stratejisi izlemeye çalışmak yerine, o ve izleyicileri, hiçbir iktidar talebi içermeyen minimal bir teori, daha doğrusu bir teoriler çokluğu üretmeye çalışırlar.

Kuşkusuz, Foucault bu ya da şu sistemin değil, her türlü sistemin düşmanıdır. Dolayısıyla, bu ya da şu sistemi değiştirmeyi ya da dönüştürmeyi değil, her türlü sistemi ve sistem arzusunu rahatsız etmeyi amaçlar. Başka bir deyişle, onun politik tavrının sadece negatif bir boyutu vardır, sadece yıkmak ve bozmaktan söz eder; hiçbir pozitif boyutu yoktur, yıkılanın ve bozulanın yerine ne konacağı ya da konması gerektiği hakkında tek kelime söylemez. Bence, bu tavrın zayıf noktası da buradadır. Sistem ve iktidar öylesine 'mistifiye' ediliyor ki, so-

nuçta hemen her taşın altından onların hayaleti çıkıyor. Oysa, sanırım şunu Hegel söylemişti: "Gerçek şeytan, her yerde şeytan görme tavrıdır." Sistemin dışına çıkılamayacağını baştan kabul eden ve eylemin söylemden ibaret olduğunu, dolayısıyla daima sözde kalacağını ilân eden bir muhalefete, ne kadar yıkıcı olursa olsun, hangi sistem katlanmaz? Söz ile hayat arasında ayrım gözetmeyen, sözü hayata geçirmek gibi bir derdi olmayan bir tavır, sonuçta salt bir tefekkür değil midir? Ve sürekli eyleyen bir sistem içinde, sürekli tefekkürle eğlenmek, sonuçta bir tevekkül biçimi değil midir?

Heidegger'de geriye, Foucault'da ise ileriye dönük esaslı bir romantik tavır olduğunu düşünüyorum. Bu görünürde taban tabana karşıt tavırları birleştiren ortak nokta ise, sanırım 'bugün' karşısında duydukları hoşnutsuzluk, hattâ hınç. Oysa Richard Rorty, her türlü romantizmden arınmış pragmatist ve realist bir tavırla 'bugün'ü kurtarma derdindeymiş gibi geliyor bana. Yukarıda Rorty'nin teori ile pratik arasında kesin bir ayrıma gittiğinden söz etmiştim. Ancak o, kamusal ve özel alanlara ait farklı ve birbirine indirgenemeyen, indirgenmemesi gereken 'dil oyunları'ndan ve bu oyunlarda kullanılan farklı 'sözcük dağarcıkları'ndan söz eder. Yani, genel anlamda bir teori-pratik ayrımını savunmaktan çok, özel ve kamusal alana ait teoriler arasında bir ayrıma gider gibi görünür. Rorty, ironik ile liberal tavırlar arasında da, hemen hemen özel ile kamusal arasındaki ayrımla örtüşen keskin bir ayrım yapar ve şunları söyler:

> [I]roninin pek az kamusal yararı vardır ve ironist teori tabiri tam olarak terimlerdeki bir çelişkiyi değilse bile, en azından metafizikten aynı terimler çerçevesinde yargılanamayacak kadar farklıdır. Metafizik, bize kendini keşfetmenin *(self-discovery)* ve politik yararın birleştirilebileceğini göstererek mahrem ve kamusal hayatlarımızı bir araya getirmeyi umdu. Mahrem ve kamusal olarak parçalanamayacak bir nihaî sözcük dağarı sağlamayı umdu. Hem küçük mahrem ölçekte güzel olmayı, hem de geniş bir kamusal ölçekte yüce olmayı umdu.

> İronist teori bu aynı senteze, sistemden ziyade anlatı yoluyla erişme girişiminde tamamladı yolunu. Ama bu girişim umutsuz bir girişimdi.[37]

Rorty'nin tavrı, son derece nettir. O, özel alana ait ironik sözcük dağarcığı ile kamusal alana ait liberal sözcük dağarcığını birbirine karıştırmadan kullanmayı öğrenmek zorunda olduğumuzu söyler. Çünkü ona göre, bunları karıştırmak, özünde "bir tür kategori hatası yapmak olacaktır". Rorty, başka bir yerde, tavrını daha da netleştirir: "Ben etik ve siyaseti kültürel siyaseti değil, reel siyaseti rakip çıkarlar arasında uzlaşmaya ulaşma meselesi olarak görüyorum ki, bu terimlerin felsefî şerhlere ihtiyacı da felsefî önvarsayımları da yoktur."[38] Açıkça görülebileceği gibi, Rorty burada, 'reel siyaset' ile 'kültürel siyaset' arasında bir ayrıma gidiyor ki, bu da, bir anlamda siyasetin teorisi ile pratiği arasında ayrım yapmaya ve dahası, ikincisi lehine bir tercih ortaya koymaya varıyor. Rorty aynı yerde, Simon Critchley'in Levinas'ın felsefî görüşlerinin politik anlamını ortaya koyma çabası karşısında da şunları söyler: "Levinas'ın sonsuz *olan* pathosu radikal, devrimci siyasete iyi gidiyor, ama reformist, demokratik siyasete uymuyor. (...) Radikalizmi ve pathosu kendi özel anlarıma saklayıp, iş başka insanlarla kurduğum alakalara geldiğinde reformist ve pragmatist kalmak isterim" (s. 34).

Burada beni düşündüren temel sorun, Rorty'nin, özel/kamusal, ironist/liberal, reel/kültürel siyaset, radikal/reformist siyaset ayrımlarında olduğu gibi neredeyse sonsuz bir ikiye ayırma işlemiyle, nihayetinde mevcut sistemi olduğu gibi onaylama noktasına gelebilecek bir tavır sergilemesi değil; tam tersine, onun sözünü ettiği 'reel siyaset'in pratik pragmatizmi ile kendisinin dile getirdiği teorik pragmatizm arasındaki fark ve bu farkın anlamıdır. Çünkü, kamusal alandaki 'reel siyaset'in pragmatizmiyle karşılaştırıldığında, Rorty'nin pragmatizmi, bana daha çok özel alana sıkışmış görünüyor. Kısacası, Rorty'nin li-

37 Richard Rorty, *a.g.y.*, s. 177.

38 C. Mouffe, *a.g.y.*, s. 34.

beralizmi her ne kadar ironiden arındırılmışsa da, durumun kendisi oldukça 'ironik'tir aslında. Öyle ya, siyasal sözün ve eylemin gerçek zemini olan kamusal alanın günümüzde yaşadığı daralma, parçalanma, hattâ buharlaşma hesaba dahil edildiğinde, Rorty'nin 'liberal'i de aslında özel alana sıkışmış bir tür 'ironist' olarak görülemez mi? Üstelik, özel ile kamusal alanların, teorik olarak değil, tam da pratik olarak birbirine karıştığı ve 'reel siyaset'in tam da bu yüzden krize girdiği bir dönemde, böyle bir durumu 'felsefî' ya da 'metafizik' bir işlem hatası olarak görmenin; daha da önemlisi, böylesi bir fiilî sorunu çözmeye yönelik radikal teorik çabaları özel alana sıkıştırıp, kamusal alanda 'reel politika'ya sığınmanın anlamı nedir?

Işte -şimdi ele alacak olduğumuz- Derrida'nın 'radikal kuşkucu' tavrı, bu gibi güncel ve hayatî sorunlara 'gerçekçi' çözümler üretemese de, bence, en azından bu sorunlarla son derece gerçekçi bir biçimde yüzleşmeyi başarıyor. Ve üstelik, yine bence, Derrida'nın tavrında, 'reel politika'ya alternatif olabilecek bir 'radikal politika' umuduna işaret eden ışıklar da vardır; hem de, Rorty'nin sadece mahrem alanda, belki de sadece kişisel fantezi dünyasında var olmasına izin verebilecek ölçüde korktuğu 'radikalizm'in tehlikelerinden arınmış bir 'radikal politika'...

Derrida'nın radikal kuşkuculuğunun, nihayetinde, tıpkı Foucault'nun 'mutlak praksis'çiliği gibi statükoyu kabullenme noktasına geleceği yönünde yaygın bir kanı vardır.[39] Bu kanı, büyük ölçüde, yine tıpkı Foucault gibi, Derrida'nın da herhangi bir pozitif politik duruş sergilememesi, hep eleştirel ve sorgulayıcı bir tavır içinde kalmakta ısrar etmesi durumundan kaynaklanır görünmektedir.

Gerçekten de, Derrida -bir yerde Hilmi Yavuz'un oldukça açık ve güzel bir biçimde özetlediği gibi- sonsuz bir yapısöküm *(deconstruction)* yöntemi geliştirmiştir: Bu yöntem de, temelde, "hiçbir metnin bütünüyle 'sökülemeyeceğini' gösterir. Metnin belirsizliği, 'gösteren'in bir 'bricoleur'un *(yaptakcı)* elindeki aracı kullandığı gibi kullanması, Derrida'nın deyimiy-

39 Bkz. David West, *a.g.y.*, s. 64.

le 'sökme'ye *(deconstruction)* dayalı okumayı, dipsiz bir uçuruma düşmek'le bir kılar. (...) Ama, bu düşüş (okuma), hem bir korkuyu, hem de yere hiçbir zaman düşülmeyeceğini bilmenin 'hazzı'nı birlikte getirir".[40]

'Korku' ve 'haz', Derrida'nın 'oyuncul' metinlerinin ciddiyetini ortaya koymak için gerçekten de en uygun sözcüklerdir. O, bazı postmodernist yazarlar gibi metinlerin belirsizliğiyle oynama hazzıyla yetinmez; oynadığı oyunun sonuçlarına katlanmanın yarattığı 'korku'yu da içinde taşır; kısacası, oynadığı oyunu ciddiye alır.

Derrida, 'imkânsız bir hakikati aramayı' reddeder görünür; ama nedense, ben daha çok, onun her zaman 'hakikati açığa çıkarmaya yönelik imkânsız bir arayış' içinde olduğunu düşünmeye eğilimliyim. Çünkü;

> "Yapısöküm, 'saf teorik' söylemlerin açık tarafsızlıklarının ardında dışlama, bastırma, marjinalleştirme ve asimilasyon pratiklerini gizleyen 'dil politikaları'yla mücadele eder. Üstelik bu mücadelenin etkileri dille sınırlandırılmamıştır, tüm toplumsal kurumlara dokunur... Çok daha genel olarak, her şeye, tamamen açık bir biçimde her şeye dokunur."[41]

Hiç kuşku yok ki, Derrida hakikatin keşfinden çok yalanın deşifre edilmesiyle ilgilenir. Ve yine hiç kuşku yok ki, 'yalanın deşifre edilmesi' de, neredeyse tamamen büyük bir 'yalan' haline gelmiş olan bu dünyada politik olarak son derece radikal bir tavırdır.

Yukarıda, Derrida'nın 'radikal kuşkucu' tavrının, aynı zamanda, 'ironik bir tereddüt' halini de içerdiğini söylemiştim. 'Kuşku', elbette aynı zamanda bir 'tereddüt'tür. Burada açıklamayı gerektiren hiçbir şey yok. Ancak, kuşkuyu 'radikal' kılan, tereddüdün 'ironik' olmasıdır ki, bence asıl açıklanması gereken de budur. Bunun en iyi yolu da, sanırım Derrida'nın 'karar-verilemezlik' ya da 'sonsuz sorumluluk' dediği durumu ele almaktır.

---

40 Hilini Yavuz, *Felsefe Üzerine*, Bağlam Yayınları, 1987, s. 47.

41 Akt. David West, *a.g.y.*, s. 63.

Derrida, 'karar-verilemezlik' ve 'sonsuz sorumluluk' hakkında şunları söyler:

> Birinin "bir karar aldım" ya da "sorumluluklarımı üstlendim" dediğini ne zaman duysam şüpheyle karşılarım, çünkü eğer ortada sorumluluk ya da karar varsa, bunları bu şekilde belirleyemezsiniz ya da onlar karşısında kesinliğe ya da rahat bir vicdana sahip olamazsınız. Eğer birine karşı özellikle iyi davranırsam, bilirim ki bu bir ötekinin zararınadır; bir ülkeye iyi davranırsam bu başka bir ülkenin, bir aileye iyi davranırsam bu başka bir ailenin, dostlarıma iyi davranırsam bu diğer dostlarımın ya da dostum olmayanların, vs. zararınadır. Kendini sorumluluğa kaydeden sonsuzluktur bu; o olmasaydı hiçbir etik sorun ya da karar olmazdı.[42]

Öyleyse, Derrida'nın anlatmak istediği anlamda 'karar-verilemezlik', her türlü bağlam içinde, her türlü karardan uzak duran pasif bir tereddüt değil; tam tersine, belirli bir bağlamda belirli bir karar alan; ancak sürekli olarak, bu kararın başka bağlamlarda taşıyacağı tuzakları düşünen aktif bir tereddüttür.

Burada, aslında, bir kez daha 'post-Kartezyen özne'yle karşı karşıyayız. Bir özne, yani Derrida, tam karşımızda durmuştur; ve bize, öznenin ve hakikatin ölmüş olduğunu, ancak her nasılsa kendisini dinlememiz gerektiğini; her şeyin belirsiz bir metin ve sonsuz yorumdan ibaret olduğunu, ancak kendisinin bu duruma ilişkin yorumunu dikkate almamız gerektiğini; kavramlar ile olgular arasında hiçbir tekabüliyet olmadığını, her kavramın aslında bir mecaz olduğunu, ancak kendisinin mecazlarla bize bir şeyler anlatmak, hattâ kavratmak istediğini söylemektedir.

Bu nedenle, yukarıda, Derrida'nın anlatmak istediği anlamda 'karar-verilemezlik'ten söz ettiğimde, onun 'teorik anlatısı'yla çelişik, ancak 'teorik niyeti'yle tutarlı bir şey söylediğimi düşünüyorum. Çünkü Derrida, her ne kadar, 'anlam' denilen şeyin 'sonsuza kadar ertelenmiş bir şey' olduğunu söylese de,

---

42 C. Mouffe, *a.g.y.*, s. 139.

aslında söylediklerinin, en azından bu konuda söylediklerinin anlaşılmasını, hem de o an anlaşılmasını istemektedir. O, 'karar-verilemezlik' ya da 'sonsuz sorumluluk' dediğinde, bu sözcüklerin anonim düzanlamlarını değil, öznel yananlamlarını çağırmakta ve aslında dilin belirsiz yapısı içinde kendine belirli bir söz alanı açmak istemektedir. Artık 'karar-verilemezlik', Derridacı bir bağlamda asla 'kararın ertelenişi' olarak okunamaz; eğer böyle olsaydı, en azından Derrida'nın "bir solcu olarak benim umudum" diye konuşabilmesi asla anlaşılır bir şey olmazdı. Aynı şekilde, artık 'sonsuz sorumluluk' da, Derridacı bir bağlamda asla 'ertelenmiş bir sorumluluk' olarak okunamaz. Çünkü Derrida, bu metaforik sözcüklerle, aslında, kararın asla ertelenemeyeceğini, fakat karar vermenin insanı sonsuz bir sorumluluğa mahkûm ettiğini söylemek ister gibidir.

Böyle bir 'aktif tereddüt', radikal bir politika için az şey midir? Hiç sanmıyorum! Ancak, bana kalsa, elbette daha fazlasını, en azından, Heidegger'in hüzünlü tefekkürü ile Foucault'nun delice tutkusunu; Rorty'nin aklı başında hali ile Derrida'nın her türlü maceraya açık tereddüdünü bir araya getirebilen imkânsız bir politikanın taraftarı olmak isterim.

Kuşkusuz, reel politika alanında kendine asla yer bulamayacak olan bir politika tarzıdır bu. Bu nedenle de, önünde şimdilik tek yol vardır: Dili yurt edinmek! Çünkü -Heidegger'in sözünü birazcık eğip bükerek söylersek- dil, radikalin evidir. Radikal, dili yurt edinir; çünkü, hayata geçireceği fikirleri, önce orada kurup şekillendirecektir. Çünkü onun hayata geçirmek istediği fikirlerin reel hayatta hiçbir karşılığı yoktur. Platon'un 'idea'ları kadar saf fikirlerdir onlar. Politik gündemde yer alabilmek için, salt bunun için bile, mevcut politika yapma tarzının değiştirilmesini gerektirirler. Bu nedenle de, söz oldukları kadar eylemdirler. Daha doğrusu, söz olarak var olabilmek için bile, eyleme geçmeye mecburdurlar.

Radikal, yaşanan hayatı değiştirme, değiştirebilme tutkusuyla yaşar. Hayatın dilini konuşmaz; tam tersine, konuştuğu dili hayata kavuşturmaya çalışır. Onu radikal kılan da budur zaten! Bu nedenle o, gücün diline karşı, dilin gücüne inanır ve

güvenir. Başka bir seçeneği de yoktur zaten! Ancak, elbette kör bir inanç da değildir bu; olmamalıdır da. Radikal, bütün yurtlar gibi, dilin de tekin bir yer olmadığını bilir. Hiçbir yurt, sadece orayı yurt edinenlerin değildir çünkü. Kuşkusuz, dil de böyledir. Bu nedenle radikal, dil hakkında, ilk bakışta birbiriyle çelişikmiş gibi görünen şu iki saptamaya da birlikte ve üstelik aynı anda inanır:

Bir:

> Dil, polisten veya sansürden çok daha fazla korkulması gereken bir sosyal kontrol aracıdır; çünkü o, içselleştirilen bir şeydir. O, bilinçdışında veya altında demirleyen, tepkide bulunamayacağımız bir yaşta oraya yerleşmiş bulunan bir kontrol unsurudur.

Ve iki:

> Yalnızca söz devrimcidir ve yalnızca dil bizi insanî umudun gerçekleşmesine götürebilir.[43]

43 Jacques Ellul. *a.g.y.*, s. 213-215.

Pan-Kapitalizm ve Muhalefet

1980'LERDEN 1990'LARA: ŞİMDİKİ ZAMAN DİKTATÖRLÜĞÜ*

"Şimdi evime girsem bile
Biraz sonra çıkabilirim
Madem ki bu esvaplarla ayakkaplar benim
Ve madem ki sokaklar kimsenin değil."
ORHAN VELİ

1

Ernest Bloch bir yerde, bir durumu daha iyi görebilmek için, belirli bir sürenin geçmesi gerektiğini, o durumla aramıza çözümleme ve anlamayı mümkün kılacak bir mesafenin girmesi gerektiğini söyler. Çünkü, Bloch'a göre:

> "...mesafe olmaksızın, bir durumun tam içindeyken, o durumun deneyimini yaşamanız bile imkânsızdır; hele yaşadığınızı temsil etmeniz, onu doğru bir biçimde sunmanız -bu temsil ya da sunumun genel bir görüşü ortaya koyması gerektiği de düşünülürse- hiç olanaklı değildir. Genel olarak şunu söyleyebiliriz: Yakın olmak meseleleri zorlaştırır; herhangi bir şey çok yakınınızdaysa, sizi körleştirir, en azından dilinize ket vurur."[1]

(*) *Birikim* dergisinin 152-153. sayısında (Aralık 2001-Ocak 2002) yayımlanmış olan yazının gözden geçirilmiş halidir.

1 E. Bloch, "Edebiyatta Şimdiki Zaman", çev: K. Atakay, *Defter*, sayı: 37, 1999, s. 167.

Kuşkusuz, yerinde bir uyarıdır bu. Gerçekten de, eğer çözümleme ile çözümlenen durum arasında, belirli bir bakış açısının sığdırılabileceği açık bir aralık henüz yoksa, büyük bir ihtimalle bakış yoruma gölge düşür. Elbette, çoğu durumda da, yorumcunun bizzat kendi gölgesidir bu ve doğal olarak, bakmak için eğildiği görüntüyü bulanıklaştırır.

Peki, 1980'li ve 1990'lı yıllar dediğimiz dönemi, şimdi, dönüp üzerinde konuşabilecek kadar geride bıraktığımızı söyleyebilir miyiz? Bir bakıma 'evet', bir bakıma 'hayır', diyebileceğimiz bir sorudur bu. 'Evet' diyebiliriz; çünkü, bu dönem üzerine belirli genellemeler yapabilecek durumdayız bugün. 'Hayır' da diyebiliriz; çünkü, hâlâ bu dönem içinde ya da bu dönemin etkileri altında yaşamaktayız ve dolayısıyla, henüz arkada bırakamadığımız, hâlâ kendisine ya da en azından etkilerine maruz kaldığımız bir dönemdir burada söz konusu olan. Başka bir deyişle, 1980'li ve 1990'lı yıllar üzerine konuşmak, hâlâ büyük ölçüde 'şimdi' üzerine konuşmak demektir. Ancak, çok yakınında, hattâ tam içinde olmamıza rağmen, bu sürekliliğ arz eden 'şimdi' üzerine konuşabileceğimizi düşünüyorum. Çünkü, içinde yaşamakta olduğumuz 'şimdi', bir bakıma tekrar eden bir 'şimdi'dir ve doğal olarak, zaman içinde belirli 'kalıp'ların belirginleşmesine yol açmaktadır.

Kuşkusuz, 'sürekli şimdide yaşama' hali ile 'sürekli bir şimdide yaşama' hali, her ne kadar onları dile getirmek için kullandığımız sözcükler hemen hemen aynı olsa da, birbirinden oldukça farklıdır. İlkinde, yaşantı ile o yaşantıya ilişkin bilincin arası, hiçbir kavramın nüfuz edemeyeceği ölçüde kapanmıştır; ancak ikincisinde, bizatihi yaşantının kendisinde kavramsal açıklamaya yatkın bir donma, kalıplaşma hali vardır. 1980'li yıllardan bu yana, bir bakıma, plağın takılması ya da ekrandaki görüntünün donması gibi, kulakları tırmalayan, gözü yoran, kısacası sinir bozucu biçimde nükseden bir 'şimdi' içinde yaşamakta olduğumuzu söyleyebileceğimizi sanıyorum.

İlk bakışta, yukarıdaki saptama şaşırtıcı görülebilir. Zira 1980'li ve 1990'lı yıllarda, tarihin -daha önceki hiçbir dönemde görülmediği ölçüde- hızlanmış olduğu, genel kabul

gören bir yorumdur ve kuşkusuz, doğru bir yorumdur da bu. Ancak yine de, ortada tuhaf bir durum vardır. Zira, 'Tarih'in 'hızlandığı' ve 'sona erdiği' tezlerinin her ikisine de referans olabilen bir durum var karşımızda. Tarih 'hızlanmış'tır; ancak, yöneldiği bir menzil de yoktur ortada. Başka bir deyişle, devir hızı gerçekten yükselmiştir Tarih'in; ancak, sanki 'şimdi'ye takılıp kalmış gibi 'tekerrür edip' durmaktadır artık - elbette, Marx'ın bir zamanlar söylemiş olduğu gibi, ilkin oldukça boğucu bir trajedi, daha sonraları da sadece sıkıcı bir komedi olarak...

2

Milan Kundera, *Yavaşlık* adlı romanında -içinde yaşamakta olduğumuz dönemi anlamak açısından- son derece önemli olan bir noktaya değinir. Ona göre, çağımız 'hız iblisi'ne teslim olmuştur ve bu 'teslim oluş'un da, aslında tek bir amacı vardır: 'Kendini unutma'. Kundera şu ilginç saptamayı yapar:

> "Yavaşlık ile anımsama, hız ile unutma arasında gizli bir ilişki vardır. Gözümüzün önüne en sıradan bir durumu getirelim: Bir adam sokakta yürüyor. Birden bir şey anımsamak istiyor, ama anı uzaklaşıyor. O anda, kendiliğinden yürüyüşünü yavaşlatıyor. Buna karşılık, az önce yaşadığı kötü bir olayı unutmaya çalışan insan, hâlâ çok yakınında olan zamanda, sanki bulunduğu yerden hemen uzaklaşmak istiyormuş gibi elinde olmadan yürüyüşünü hızlandırır."

Kundera'ya göre, bu yaşantı -'çağın ruhu'na uygun biçimde- şöyle formüle edilebilir:

> "Varoluşun matematiğinde bu deneyim iki temel denklem biçimine girer: Yavaşlığın derecesi anının yoğunluğuyla doğru orantılıdır; hızın derecesi unutmanın yoğunluğuyla doğru orantılıdır."

Kundera, daha ileride, başka bir gerçeğin altını çizer: Çağımız insanı, 'hız iblisi'nin kurbanı olan 'unutmaya yazgılı' çare-

siz bir varlık değildir; tam tersine, bizzat kendisi seçmiştir bu 'iblis'i ve 'yazgısı'nı. Zira Kundera'ya göre,

> "Çağımızda unutma arzusu bir saplantı haline gelmiştir, bu nedenle, bu arzuyu tatmin etmek için hız iblisine teslim olmuştur çağımız; kendini anımsamak istemediğini bize anlatmak için hızını artırır; çünkü kendinden bıkmıştır, kendisinden tiksinmektedir; belleğin küçük titrek alevini söndürmek istemektedir."[2]

Sürekli tekrar eden bir 'şimdi'de, 'yarın' ile 'dün' arasında hemen hemen hiçbir farkın kalmadığı bir şimdide yaşayabilmek için; her gün kendini 'yeni' bir güne hazır zinde bir özne olarak görebilmek için, kuşkusuz 'unutmak' yutulabilecek en iyi ilaçtır. Öyleyse, dışarıda akıp giden ve kendisiyle birlikte her şeyi silip süpüren bu 'hız'a bırak kendini! Geçip giden görüntüler, bırak giderek bulanıklaşsın. Sen, sadece içinde olduğun ânı yaşa; ama, sakın geriye dönüp bakma, o ânı -biraz önce yaşamış olduğunu bile- anımsama. Zira, anımsamak 'oyalanmak', dolayısıyla da 'gecikmek', hattâ bir şeyleri 'kaçırmak' demektir. Hiçbir şeyin senden habersiz çekip gitmesine izin verme; çünkü, 'habersiz çekip giden' bir gün mutlaka geri döner ve senin huzurunu bozar. Öyleyse, yaşa ve unut gitsin! 'Ben' dediğin şeyi korumak için, kendini, dışında akıp giden bu hayata bırak! Bırak, hayat seni nereye isterse oraya sürüklesin!

"İnsan hayatını ne kadar 'hızlı' yaşarsa kendisini geçmişine bağlayan ilmekleri o kadar kolay söker atar."[3] Kuşkusuz doğru bir yorum bu. Ancak, çağımız insanının hız tutkusunun ardında, sadece geçmişten değil, aynı zamanda gelecekten kurtulma arzusu da varmış gibi görünüyor. Başka bir deyişle, 'hız iblisi'ni yardıma çağırma tutumunda, sadece 'unutma' ihtiyacı değil, aynı zamanda 'fazla düşünmeme' ihtiyacı da oldukça etkili görünüyor. Bu nedenle, yukarıda da söylemiş olduğumuz gibi, 'yönsüz' bir hızdır bu. Bir anlamda 'mutlak hız'. Dolayısıyla, bir yere ya da bir şeye daha çabuk ulaşmanın verdiği an-

2 M. Kundera, *Yavaşlık*, çev. Ö. İnce, Can Yayınları, 1995, s. 128-129.

3 K. Sayar, *Hüzün Hastalığı*, İz Yayıncılık, 1995, s. 126.

lamlı bir hazdan çok, hızla bir noktadan kalkıp aynı hızla o noktaya geri dönmenin yarattığı tuhaf bir baş dönmesine yol açıyor, o kadar.

3

Ahmet Haşim'in, "Müslüman Saati" başlıklı nefis denemesi - umarım- hepimizin malûmudur. Haşim bu denemesinde, geleneksel toplumun 'dingin vakitleri'nin, modern toplumun 'telaşlı zamanı'yla aniden sekteye uğra(tıl)dığı travma anını betimler; daha doğrusu, 'yeni zamanlar'ın katlettiği o 'eski vakitler'in yasını tutar. Bu nedenle, oldukça hüzünlü bir eda vardır Haşim'in kaleminden dökülen bu satırlarda. Çünkü, 'ecnebi saatleri'nin hayatımıza girişinin, sadece 'zaman' denilen mefhumu ölçen mekanik aletleri değil, bizzat 'hayatımız' dediğimiz şeyi tepeden tırnağa değiştirdiğini düşünür. Haşim'in satırları, artık çekip gitmiş olan 'hayat'ın anıları ile henüz çıkıp gelmiş olan 'yaşam'ın gerçekleri arasında gerilmiş bir ruh gibidir, bu yüzden, 'yeni saatler'in kovduğu eski hayatın ahenkli renklerini geri çağıran hüzünlü bir edayla inler:

> "Eskiden kendimize göre yaşayışımız, düşünüşümüz, giyinişimiz ve kendimize göre, dinden, ırktan ve ananeden hayat alan bir zevkimiz olduğu gibi, bu üslub-ı hayata göre de 'saat'lerimiz ve 'gün'lerimiz vardı. Müslüman gününün başlangıcını şafağın parıltıları ve nihayetini akşamın ziyaları tayin ederdi. Madenden sağlam kapaklar altında mahfuz tutulan eski masum saatlerin yelkovanları yorgun böcek ayakları tarzında, güneşin sema üzerindeki seyriyle az çok münasebetkâr bir hesaba tebaan, minenin rakamları üzerinde yürürler ve sahiplerini, zamandan takribi bir sıhhatle, haberdâr ederlerdi. Zaman namütenahi bahçe ve saatleri orada açar, gâh sağa, gâh sola mâil, güneşten rengârenk çiçeklerdi. Ecnebi saati iptilâsından evvel bu iklimde, iki ucu gecelerin karanlığıyla simsiyah olan ve sırtı, muhtelif evkatın kırmızı, sarı ve lâcivert ateşleriyle yol yol boyalı, âzim bir canavar halinde, bir gece-

yarısından diğer bir geceyarısına kadar uzanan yirmi dört saatlik 'gün' tanınmazdı."[4]

Haşim'in umutsuz bir biçimde geri çağırdığı o 'vakitler', şimdi bize hiçbir şey çağrıştırmayacak kadar gerilerde kalmış olabilir. Ama ilginçtir, Haşim'in bu 'melâl'ine benzer hisler, bugün de, -elbette, 'âşina' olmayanların sayısıyla doğru orantılı bir biçimde de olsa- giderek artıyor. Çünkü 'modern zamanlar'ın da nihayetinde 'son'u geldi. Şimdi 'o zamanlar'ı ve o zamanları gösteren 'o saatler'i de biz özlüyoruz. Zira şimdi, dijital saatlerin devridir artık.

Jean-Claude Carriere, kendisiyle yapılan bir söyleşide, Hintli bir dostunun, bir gün durup dururken kendisine, "Nümerik, dijital saatlerimizin kadranda yalnızca bir rakam gösterdiğine dikkat ettin mi?", diye sorduğundan bahseder. Carriere, bu ayrıntının dikkatini çekmiş olduğunu söylediğinde, Hintli dostu, "Başka bir şey dikkatini çekti mi?" diye bir kez daha sorar. Carriere, bu kez yanıt veremez, dostunun açıklamasını bekler:

> "Nümerik saatlerin üzerinde," der Hintli, "küçük bir dörtgen saati göstermekte, ama kadranın kendisi sessiz. Bir rakam görüyorsun, hepsi bu. Saatin kaç olduğunu söyleyen saatlerimiz var ama bunlar saatin kaç olmadığını söyleyemiyorlar. (...) Kadranlı bir kol saati üzerinde ne yaptığını, sabah nerede olduğunu hemen anımsarsın, havanın kararmaya başladığı saati anımsarsın ve dolu dolu geçen bir günün sonunda için rahat, ama aynı zamanda, zamanın, ertesi gün saatinin çevresinde yeniden akmayı sürdüreceğinden emin olarak uyumadan önce, önünde ne kadar zaman olduğunu görürsün. Ama saatin dijital ekranlıysa, bir anlar dizisi içinde yaşamak zorundasındır ve zamanın gerçek ölçüsünü yitirirsin."[5]

Haşim, 'saat'in 'zaman', 'zaman'ın ise 'hayat' olduğu; ya da en azından 'saatler'in, kendisine "hayatı etrafımızda serbest bı-

4 Ahmet Haşim, *Bütün Eserleri: Gurabahâne-i Laklakan - Diğer Yazılar*, Haz. İ. Enginün-Z. Kerman, Dergah Yayınları, 1991, s. 15.

5 J-C Carriere, *Zamanların Sonu Üzerine Söyleşiler*, çev. K. Sevil, Yapı Kredi Yayınları, 2000, s. 160-161.

rakan geniş lâkayt dostlar" olarak göründüğü vakitlerin özlemiyle yazıyordu. Yeni saatlerin, "zaman manzaralarını etrafımızda zir ü zeber ederek, eski 'gün'ün bütün sedlerini harap" eden ve "geceyi gündüze katarak saadeti az, meşakkati çok, uzun, bulanık renkte bir yeni 'gün' vücuda" getiren 'zelzele'si içinde irkiliyordu. Haşim, artık 'fecrin parıltıları'nın, sadece 'yeniden boyna geçirilecek olan hayat ipinin kanlı ilmeğini aydınlatan bir ziya' oldukları gerçeğiyle yüz yüze gelmişti ve bu gerçeğin ürpertisiyle yazıyordu. Oysa şimdi biz, bütün enerjimizi, onun yüz yüze geldiği bu gerçeği unutmak için harcıyoruz. 'Zaman' denilen şeyi, 'hayat'ın kendisi olarak görmek ya da görmek istemek bir yana, onun aslî öğelerinden biri olarak bile değil, sadece ve sadece bir 'ölçü' olarak görüyor ya da görmek istiyoruz; ve hayatımızın 'hız'ını arttırarak, onu sollayabileceğimizi, böylece geride bırakabileceğimizi, dolayısıyla da unutabileceğimizi hayal ediyoruz. Kollarımızdaki dijital saatler, bu hayale kapılıp gitmek için ideal araçlar olarak görünüyor; ama, bir kez olsun, kafamızı bu hayalden kaldırıp güneşe bakmak, içimizdeki ve dışımızdaki doğanın bambaşka bir saatin ritmine uyarak akıp gittiğini görmek gerek. Böylece, en azından, 'zaman' denilen şeyin, sadece duvarlarımız ya da kollarımızdaki saatlerin içinden akıp giden bir 'ölçü' olmadığını; aynı zamanda, duvarlarımıza hangi saati asacağımızı ya da kollarımıza hangi saati takacağımızı belirleyen bir 'güç' olduğunu da görebiliriz, sanıyorum. Başka bir deyişle, her şeyin bir zamanı olduğunu, 'zaman' dediğimiz şeyin bile -kaçınılmaz bir biçimde- kendisine boyun eğdiğini görebiliriz böylece.

4

Gerçekten de, her tarihsel dönemin gözde zaman kipleri vardır. Kaba bir sınıflandırmayla, modern-öncesi dönem için 'geçmiş'; modern dönem için, 'gelecek'; ve içinde yaşamakta olduğumuz modern-sonrası dönem için de 'şimdiki' zaman kiplerinin belirleyici bir önem taşıdığı söylenebilir, sanıyorum. Modern-öncesi dönemde yaşayan ortalama insanın 'dingin' bir

ruh hali vardır; çünkü, henüz geçmemiş olan bir geçmişin gölgesi altında yaşar. Modern dönem insanı ise, henüz gelmemiş olan bir geleceğin peşinde koşar; bu nedenle, 'telaşlı' bir ruh hali içindedir. Modern-sonrasına gelince, bu dönem insanı, artık geçmiş olan bir 'geçmiş' ile asla gelmeyecek olan bir 'gelecek' arasında 'şimdiki zaman'a çakılıp kalmıştır; bu nedenle de, esas olarak 'şaşkın' bir ruh hali içinde kıvranır durur. Kuşkusuz, en huzursuz insan halidir bu. Geçmişe ya da geleceğe endeksli bir hayat, her şeye rağmen yine de 'huzurlu'dur çünkü. 'Huzurlu'dur; çünkü, böyle bir hayat açık uçludur; zamanı soğuk bir kement gibi boynunda hissetmez ya da zaman zaman böyle bir şey hissetse bile, geçmiş ya da gelecek ucunu tutup çekiverdiği anda, boğazındaki ilmeğin çözüleceğini düşünür ve doğal olarak ferahlar. 'Şimdiki zaman'a hapsolmuş günümüz insanı için, elbette pek kolay ele geçen bir ferahlama olanağı değildir bu.

Kuşkusuz eskiden, en azından Ortaçağın ünlü filozoflarından Aurelius Augustinus'tan beri, insanın hep 'şimdi'de yaşadığını; geçmişi bir 'anı', geleceği ise bir 'beklenti' olarak, ama hep 'şimdi'de yaşamak zorunda olduğunu biliyoruz. Gerçekten de, herkesin belki apaçık bilmediği ama düpedüz yaşadığı yalın bir gerçektir, Augustinus'un altını çizdiği gibi: İnsan yaşadığı ana yazgılıdır. Fakat, yine de dikkat edin, Augustinus, bu açık ve acı gerçeği, tüm zamanları ve mekânları aşan bir varlığa, yani Tanrı'ya boyun eğerek kabullenir. Her şeye rağmen 'huzurlu'dur yani. 'Geçmiş-şimdi-gelecek' *bağını* mümkün kılan bu yüce varlığın yanı başında hisseder kendini ya da böyle bir aşkın varlığın yanında değilse de, en azından gölgesi altında, ama her halükârda, aslında tüm zaman kiplerinin dışındadır o: 'Ebedî şimdiki zaman'ın, yani huzurun topraklarında...

Belki de, modern-öncesi dönemde yaşayan insanlar için, bütün diğer zaman kipleri sadece 'geçmiş'le ilişkileri çerçevesinde anlam kazandığından, onlar için önemli olan zamanın 'halleri' değil 'kendisi'ydi demek daha doğru olacaktır. Zira onlara göre, 'geçmiş', hiçbir zaman geri dönmeyecek olan, dolayısıyla yeniden yaşanması mümkün olmayan bir 'kayıp zaman' değil-

di. 'Geçmiş', onlar için, her şeyden önce 'telafisi' mümkün olan bir zamandı. Dolayısıyla, modern-öncesi dönem insanı için, 'geçmiş', sadece 'arkada kalan' değil, aynı anda da, 'karşıdan gelen' bir zamandı. Gerçekten de, onlar için, 'gelecek' bile, yeniden çok, yeniden yaşanabilen bir zaman dilimiydi, diyebiliriz sanıyorum. Kısacası, destanların zamanıydı o zamanlar: Tarihsel olmayan aşkın zamanın...

Öyleyse, yukarıda kabaca yaptığımız sınıflandırmayı şimdi biraz daha inceltebiliriz: Modern-öncesi dönemde, vurgu 'geçmiş'in üzerine konmuştur, ama bu, onun sadece geçmişte yaşadığı ya da sadece geçmişte yaşamak istediği anlamına da gelmez. Sadece, bu dönemde yaşayan insanların, 'şimdi'de yaşamaya, bizim verdiğimiz tarzda ve ölçüde değer vermediği anlamına gelir, o kadar. Aron Guryeviç, bu hali oldukça net bir biçimde betimler:

> "Efsanevi bir geçmişin mitleri ve anılarıyla yüklü bir dünyada yaşayan insan, kendi davranışlarını bu kültürün arketiplerine göre belirleyen insan, aynı zamanda ve hiç de azımsanamayacak ölçülerde geleceğe de yönelikti, yani yaşamını, isminin şan içinde yaşayacağı bir gelecek düşüncesine göre şekillendirirdi. İnsan kuşaklarının birbirini izlemesiyle antropomorfik biçimde kavranan zaman, işte bu nedenle kendi içinde bir değerdi ve yaşanan günden çıkarak iki yöne yayılırdı: Ataların yaşamış olduğu ve gelecek kuşakların yaşayacağı yöne"[6]

Başka bir deyişle, modern-öncesi dönemde yaşayan insan, tıpkı atalarının 'şimdi'de yaşıyor olduğunu düşündüğü gibi, kendisinin de, aynı biçimde 'gelecek'te yaşamaya yazgılı olduğunu düşünüyordu ve dolayısıyla, 'şimdi' yaşadıklarından 'geçmiş' ve 'gelecek' adına sorumlu hissediyordu kendini. 'Şimdi'de yaşarken, sırtında aynı zamanda geçmiş ve geleceğin yükünü de taşıyordu. Kısacası, kendini, herhangi bir zaman kipinde değil, zamanın tüm halleri içinde yaşıyormuş gibi hissediyordu: Sorumlu, sorunlu; ancak, yine de 'huzurlu'...

---

6 A. Guryeviç, *Ortaçağ Avrupası'nda Birey*, çev. İ. İgan-Z. Ülgen, Afa Yayınları, 1995, s. 30.

Bu 'huzur'un nasıl bir şey olduğunu görmenin en iyi yolu, sanırım, 'modernite' denilen dönemin içinde ve ötesinde yaşayan insanın serüvenine bakmaktır. Önce modernlerin telaşına ve daha sonra da modern-sonrasının şaşkınlığına...

5

"Baltalarınızı alın, baltalarınızı ve çekiçlerinizi... ve yıkın, yerle bir edin saygıdeğer kentleri, acımadan! Haydi! Kütüphane raflarını ateşe verin! Kanalları müzelere akıtın!.. Ise bulanmış parmaklarımızla neşe içinde ateşe verelim her yanı!" Modern insanın haleti ruhiyesini anlamak için, sadece fütüristlerin bu -ortalığı ateşe veren- haykırışlarına kulak vermek bile yeterlidir, sanırım. Modern insanın gözünü 'gelecek' bürümüştür; sadece 'geçmiş'ten değil, 'şimdi'den de nefret eder. Marshall Berman'ın deyişiyle, "geleneğin uysal köleleri" ile geleceğin "ışıltılı ihtişamına umut bağlayan özgür modernler arasında bir uçurum yaratan değişimlere" bel bağlamıştır modern insan: "En ufak bir belirsizlik yoktur burada, 'gelenek' düpedüz uysal köleliğe eşittir; modernlikse özgürlüğe."[7] Kısacası, modern dönemin gözde zamanı 'gelecek'tir. Modern insan ne geçmişe bel bağlar ne de 'şimdi'ye. 'Şimdi', her dönemde olduğu gibi, bir anlamda modernitenin de tek fiilî zamanıdır; ancak, kendinde bir değere sahip değildir hiçbir zaman, sadece 'gelecek' için katlanılması, çoğu durumda da 'ateşe verilmesi' gereken bir andır, o kadar.

Modernitenin 'çizgisel zaman' anlayışı, onun Hıristiyan geçmişinden devraldığı bir mirastır; ancak, kuşkusuz 'kutsallık' halesi silinmiş bir mirastır bu. Zira modernitenin bu ilerlemeci tarih anlayışı içinde, -ünlü dinbilimci Mircea Eliade'ın terimleriyle- modern-öncesinin 'Parmenidesgil ontolojik zamanı', yani 'ebedî şimdiki zaman'ı parçalanmış ve yerini Herakleitos'un 'geri dönüşsüz zamanı'na, 'tarihsel şimdiki zaman'a bı-

7 Marshall Berman, *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*, çev. Ü. Altuğ - B. Peker, İletişim Yayınları, 1994, s. 24.

rakmıştır.[8] İşte bu, bir bakıma, 'zaman'ın 'kutsallıktan arındırılma' süreci olarak görülebilir. Ve eğer 'zamanın kutsallıktan arındırılması'nın nihaî sonucunun, yaşanan zamanın telafisi asla mümkün olmayan bir 'kayıp' olarak algılanması olduğu düşünülürse, bu sürecin, modern dönemde henüz tamamlanmamış olduğu, sanırım rahatlıkla görülebilecektir. Her şeyden önce, modern dönem için 'şimdi', yani yaşanan an henüz içinden çıkılmaz bir düğüm haline gelmemiştir. Evet, 'geçmiş'in telafisi artık mümkün değildir; ama, 'şimdi'nin telafisi henüz imkânsız değildir, en azından 'gelecek'te mümkün olabilecek bir şeydir bu. Öyleyse, modern dönemin modern-öncesinden tek farkı, 'huzur ülkesi'nin geçmişten geleceğe doğru taşınmış olmasıdır, diyebiliriz. Ancak, elbette sadece basit bir yer kayması da değildir bu. Aslında, modernitenin gelecek üzerine kaydırdığı bu vurgu, bir bakıma, kendi boynuna geçirmiş olduğu bir kementten başka bir şey değildi. Zira, 'geçmiş' -tanımı gereği- hiçbir zaman geri gelemez, diyebilen 'büyüden kurtulmuş' bir bilincin, bu yalın hakikatten hareketle, öyleyse gelecek de -yine tanımı gereği- hiçbir zaman gelemez, sonucuna ulaşabilmesi gerekirdi. Ve elbette, nihayetinde ulaştı!

6

Modernitenin başlattığı bu sürecin, yani 'şimdi'nin, yaşanan fiilî anın bir düğüm haline gelişinin, modern-sonrası olarak adlandırılan dönemde tamamlandığını söyleyebileceğimizi sanıyorum. Ünlü Meksikalı şair ve düşünür Octavio Paz, bu tarihsel sürecin, oldukça çarpıcı bir betimlemesini yapmıştı:

> "18. yüzyıldan bu yana uygarlığımız geleceğe yönelmiştir. Onun kılavuzu, kutup yıldızımız olan ilerleme fikri idi. Birkaç yıldan beri bu yıldız kararmaya başlamış ve onun parıltısına şimdiki zaman mirasçı olmuştur. Ama ağırlığı olmayan bir şimdiki zamandır bu: Havada yüzer ama, yükselmez, kı-

8 Mircae Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, çev. M.A. Kılıçbay, Geç Yayınları, 1991, s. 49-50.

mıldar ama, ilerlemez. Her yere gittiğini sanır; ama, hiçbir yere gitmez: Yönelme duygusunu yitirmiştir... Şimdi'nin egemenliği bizi geçmişe bağlayan bağları keser. Basın, televizyon ve reklam, Patagonya'da olsun, Sibirya'da olsun ya da komşu mahallede olsun, hemen her yerde ânında geçen şeylerin görüntülerini günü gününe sunar bize; biz, hiç durmadan değişen, bize sürekli ve hep daha hızlı bir devinim duygusu veren bir şimdi içine gömülmüşüzdür. Gerçekten kımıldıyor muyuz, yoksa hep aynı yerde dönüp durmakta mıyız? Ortada ister bir yanılsama ister bir gerçek bulunsun, geçmiş başdöndürücü bir biçimde uzaklaşır ve silinir. Öte yandan geçmişin yitimi, kaçınılmaz biçimde geleceğin yitimini sürükler peşinden... Geçmiş silinir, gelecek silikleşir; öte yandan, şimdiki zaman an hâlinde keskinleşir: Her üç zaman artık bir buğudan ibarettir. An çatlar ve dağılır."[9]

Octavio Paz, 'şimdi'nin, 'ozanların ve aşıkların, hazcıların ve mistiklerin' zamanı olduğunu söylüyordu; ancak, 'an' denilen bu 'zaman aralığı'nın, 'özgürleştirici' olduğu kadar, 'köleleştirici' bir potansiyel de taşıdığının farkındaydı: "An zevkin zamanıdır; ama, ölümün de zamanıdır." Gerçekten de, 'an', insanı zamana köle olmaktan kurtarabileceği gibi, tam tersine, onu zamanın kölesi de kılabilir. Modern-sonrası dönemin 'şimdi'si, ilkinden çok ikincisine eğilimli görünüyor. Üstelik çok daha kötü bir şey yapıyor: Köleliği özgürlük olarak paketliyor ve pazarlıyor. Zira modern-sonrası dönemde, insanlar 'şimdi'yi, zamanın askıya alındığı 'bir aralık' ya da bütün zaman kiplerinin buluştuğu *aşkın bir an* olarak değil, tam tersine, tüm zaman kiplerini kendi içinde boğan 'bir girdap' ya da 'bir kara delik' olarak yaşıyorlar; yani bir toplanma, toparlanma ânı olarak değil, bir dağılma, çözülme ânı olarak... Kısacası, modern-sonrası dönemde, Maya'nın tüm zaman ve mekânlar üzerine serdiği büyülü tül yırtılmıştır artık; ancak, ortaya çıkan gerçek de, hiç ama hiç iç açıcı değildir.

9 Octavio Paz, *Öteki Ses Şiir ve Yüzyılın Sonu*, çev. H. Demirhan, Suteni Yayınları, 1995, s. 92-93.

Gerçi insanın başı, hemen her dönemde, zamanın 'kendisi'yle değil, daha çok 'halleri'yle derttedir. İnsan, 'geçmiş' denilen zaman halini ya özler ya da unutmak ister; 'gelecek' karşında ise ya arzu ya da korku duyar. Ancak insan bilir ki, 'geçmiş', eğer bir 'özlem' uyandırıyorsa hiçbir zaman gelmeyecek, eğer bir 'unutma' isteği uyandırıyorsa asla gitmeyecektir; 'gelecek' ise, belki hiçbir zaman gelmeyecek, böylece 'arzu'yu da 'korku'yu da askıda bırakacak ve insanın bu iki karşıt ruh hali arasında salınıp durmasına yol açacaktır. Kısacası, insan hemen her zaman 'şimdi'ye mahkûmdur; hep onu yakalamaya çalışacak, ancak her seferinde elinden kaçıracaktır onu. Bir bakıma, insanın ontolojik trajedisidir bu. Modernitenin 'ipliğini pazara çıkardığı' ve modern-sonrasının çözdüğü düğümden kurtulan 'gerçek' budur işte!

7

Octavio Paz, "Şiir, Söylence ve Devrim" başlıklı önemli bir denemesinde, modernitenin iki 'din'i olduğundan söz eder. Paz'a göre, modernitenin kamusal alandaki dini 'Devrim'; özel alandaki dini ise 'Şiir'dir. Bu saptama, bana birçok bakımdan ilginç ve önemli görünüyor. Her şeyden önce, yaygın kabul gören Weberci yorumun sınırlarına işaret ederek, 'kutsal' olan her şeyi 'dünyevileştiren' geniş çaplı bir 'büyübozum süreci' olarak tanımlanan modernitenin de aslında kendi 'kutsalları'nı içinde taşıdığı gerçeğinin altını çiziyor. Böyle bir yaklaşım, kuşkusuz, modernite denilen dönemin hem kendisine hem de onun 'öncesi' ve 'sonrası'yla ilişkilerine yepyeni bir gözle bakmayı gerektirir. Böyle bir bakış, yine hiç kuşku yok ki, bize, modernitenin 'böyübozum süreci'nin sadece geleneğe değil, aynı zamanda -zorunlu olarak- bizzat kendisine karşı da işlediğini; bu nedenle de, sanıldığından çok daha karmaşık bir seyir izlediğini, düz çizgisel bir hat değil, iç içe geçen, karmaşık, deyim yerindeyse 'helezonik' bir rota çizdiğini gösterir.

'Devrim' ve 'Şiir', gerçekten de modernitenin 'ruhsuz dünyası'nın 'ruh'u gibidir ve işte tam da bu nedenle, modernitenin

bunlarla hemen her zaman ikircikli bir ilişkisi olmuştur. 'Devrim' ve 'Şiir', modernite için hemen her zaman cazip, ancak aynı zamanda da tekin olmayan riskli alanlar; 'hayaller'in, ama aynı zamanda da 'hayaletler'in kol gezdiği belirsizlik ülkeleri olmuştur. Çünkü, 'Devrim' ve 'Şiir', hizmetinde oldukları zaman bile Kartezyen Özne'nin aklına İrrasyonel'in kurdunu düşürmüş; dolayısıyla, modernitenin politik/estetik projeleriyle en uyumlu göründükleri anlarda bile, onun temellerini aşındırma gücünü daima içlerinde saklı tutmuşlardır. Bu bakımdan, Fransız İhtilâl'i Aydınlanma'nın, Paris Komünü ise Fransız İhtilâli'nin içindeki 'kurt'tu, diyebiliriz; tıpkı modernite denilen süreç içindeki ele avuca sığmayan bin bir türlü modernist hareket gibi...

Yukarıda, bütün kutsal şeyleri karşısına almış olan modern insanın bile iki 'kutsal'ı olduğundan söz ettik: 'Devrim' ve 'Şiir'. Bunlar, gerçekten de 'kutsal'dı; çünkü, her ikisi de, nihayetinde, modern insanın 'şimdi' de yaşadığı ontolojik trajediden kurtulabilmesini mümkün kılan belirli bir aşkınlık duygusu yaratıyor; bir anlamda, 'şimdi'ye katlanabilme imkânı sunuyorlardı. Başka bir deyişle, düğümün dışında ya da en azından bu 'düğüm'ün çözülebileceği ipuçlarının yanı başında olma duygusunu besliyorlardı. Politik ve estetik bir ütopya olarak, kurtuluş umudunu canlı tutuyorlardı. Oysa, modern-sonrası denilen dönem, nihayetinde bu ütopyaları da birer birer yitirmeye başladı; dolayısıyla, kurtuluş umudunu da... Bir kere, modern-sonrasının tarihsel şimdiki zamanında, en belirgin biçimde ortaya çıkmış olan gerçeklerden biri, kuşkusuz, Octavio Paz'ın da belirttiği gibi, her türden 'devrimci söylence'nin can çekişiyor oluşudur. Geleceğin arzu değil de korku uyandırdığı bir çağda, aslında hiç de şaşırtıcı olmayan bir gelişmedir bu.

Paz, yukarıda değinmiş olduğumuz denemesinde, "devrimci söylence acaba yeniden dirilebilecek mi?" diye sorar ve kesin bir biçimde yanıtlar: Sanmıyorum. Çünkü, Paz'a göre, onu 'bir Kutsal-ittifak' yıkmamıştır; tam tersine, 'doğal' bir ölümdür onunki. Peki ya 'Şiir?' Tamam, diyelim ki, modernitenin 'kamusal alandaki' dini olan 'Devrim'in nefesi artık tükenmiştir. Peki ya 'özel alandaki dini' olan 'Şiir' ne durumdadır? Bu soru-

yu yanıtlamaya kalkışmadan önce, Octavio Paz'ın, bu bölümünün başında zikrettiğimiz saptamasının içerdiği başka bir ilginç ve önemli noktaya dikkat çekmek gerek.

Paz'ın söz konusu edilen saptamasındaki ilginç ve önemli olan bir diğer nokta da kanımca şudur: O, sadece dinsel anlamda değil, hem zaman hem de mekân açısından 'şimdi' ve 'buradaki', ve aşkın olan anlamında alınan 'kutsal'ın, estetik alanındaki tezahürünü açıkça 'Şiir'le sınırlandırır. Neden? Paz, niçin genel olarak sanatı değil de, özel olarak 'Şiir'i modernitenin 'dini' olarak görüyor? Kuşkusuz, böyle bir sınırlandırmanın, bunu yapan kişinin şair olması dışında, daha köklü bir nedeni olmalı.

Bu tercihin temel nedeni, sanırım, Paz'ın şu satırlarında saklı:

> "Tüm sanatlar, özellikle resim ve yontu birer biçim ve şey'dir; saklanabilir, satılabilir ve parasal vurgun nesnesine dönüşebilirler. Şiir, bu açıdan değersiz bir şeydir: Sözcüklerden yapılmış olduğundan, mekânda hiçbir yer kaplamayan bir hava kabarcığıdır. Tablonun tersine şiir ne imgeler ne simgeler gösterir: Okuyucunun, dinleyicinin kafasında bir imge demeti fışkırtan bir sözel büyüdür o. Şiir kulakla duyulur ama zihinle görülür. Onun simgeleri iki yaşayışlı yaratıklardır: Aynı zamanda hem birer fikir, hem birer biçim, hem birer ses, hem birer suskudur bunlar."[10]

Yani, Paz'a göre, 'Şiir' her zaman modernitenin 'ötesinde' kalmayı başarabildiği için, onunla iç içe yaşarken bile kendisiyle onun arasına *tinsel* bir uzaklık koyabildiği için modernitenin dini olarak kalmayı sürdürebiliyor; başka bir deyişle, hiçbir zaman tam anlamıyla fethedilemeyen yaban bir ülke olarak kalmayı başarabildiği için... Ya da, Paz'ın tercih ettiği sözcüklerle, 'Şiir' bir 'öteki ses' olarak kalabildiği için, buradayken bile 'ötenin sesi'ni temsil etmeyi sürdürebildiği için, bugün hâlâ başındaki haleyle dolaşabiliyor aramızda.

Tuhaf bir 'pan-kapitalizm' çağında, dokunduğu her şeyi bir metaya, 'şey'e çeviren dev/piyasa, bu sürece en çok direnç gös-

10 Octavio Paz. *a.g.e.*, s. 121.

teren sanatın birçok alanını açık bir biçimde ele geçirmişken, 'Şiir', her nasılsa, hâlâ -ve hattâ o da piyasanın öldürücü damgasını yemişken bile- bir 'öte ses' olarak kalabiliyor ve yine her nasılsa, sırtındaki etikete ihanet eden bir *şey* olarak ortalıkta dolaşabiliyor işte!

Peki ama, bu 'öte ses şimdi' bize ne söyleyebilir? Geçmişi silen ve geleceği silikleştiren bu uçucu *şimdi*de, *Şiir*in bu sesini, bu yaban çağrısını işitebilir miyiz? Eğer Mircea Eliade yanılmıyorsa, yani "simgeler psişik güncellikten hiçbir zaman kaybolmamakta"ysa, "en silik varoluşta bile simge kaynamakta" ve "en 'gerçekçi' insan bile imgelerle yaşamakta"ysa, o zaman 'Şiir'in bu çağrısı, 'şimdi', de yankısını bulabilir, diye düşünebilir ya da en azından umabiliriz, sanıyorum. Çünkü hepimiz biliyoruz ki, insan -doğası gereği- gerçeğe uzun süre katlanamayan bir varlıktır; bu nedenle, Maya'nın tatlı illüzyonlarından asla uzun süre uzak duramaz o. Çünkü, Eliade'ın nefis ifadesiyle, insan denilen varlık her zaman "geçmiş olabilecek, ama olamayan her şeyi, ancak başka bir şey olmaktan vazgeçerek olan her varoluşun hüznünü yaşayacak ve her zaman ulaştığından tamamen başka bir şeyi arzulayacak, telafisiz bir biçimde kaybedilmiş olanı özleyecek"[11] ve bu nedenle, çoğu durumda kendine rağmen bile olsa, 'Şiir'in 'öte sesi'ne her zaman ihtiyaç duyacaktır.

Paz'ın yukarıda ortaya attığı 'devrimci söylence'nin kaderine ilişkin soruyu, belki tam da burada bir kez daha tekrarlamak gerekir. Geleceğe yönelik bir umut olarak 'Devrim', modernsonrası dönemde, bir daha asla tutuşmayacak biçimde sönüp gitmiş midir gerçekten? Gerçi Paz, kesin bir biçimde, onun 'öldüğünü' söylemiş, hattâ bunun 'doğal', dolayısıyla 'kaçınılmaz' bir ölüm olduğunu ileri sürmüştü ama, biz niçin 'Devrim'in, 'Şiir'in gösterdiği direnci göstermesini beklemeyelim ki? Üstelik, 'toplumsal' nitelik taşıyan bir umut, neden 'doğal' bir ölüme yazgılı olsun? Paz'ın, ufuklarını silerek -üstü örtük bir biçimde- 'ölümsüzleştirdiği' karanlık modernite koşullarında şiire bağladığı umudu, biz niçin devrime bağlamayalım? Ya

11 Mircae Eliade, *a.g.e.*, s. XXV.

da en azından, şiirin açık tuttuğu bu kapıdan gelebilecek bir devrim olasılığını niçin olanaksız bir şey olarak görelim?

Sakın yanlış anlaşılmasın, bu 'romantik' soruları, şimdilerde karşı karşıya olduğumuz 'gerçek' sorunlarla yüzleşmekten kaçınmak ya da kaçmak için sormuyorum. İçinde yaşamakta olduğumuz modern-sonrası dönemin ufuklarında, 'Devrim' denilen gelecek umuduna ilişkin hiçbir parıltının olmadığı gün gibi ortada. Hattâ günümüzde, bu sözcüğün bizatihi kendisinin de, herhangi bir umudu taşıyamayacak ölçüde yıpranmış olduğunu; çağımızda, her ne kadar bir 'şiir' gibi başlasalar da, tüm devrimci deneyimlerin, zamanla 'şiirselliklerini' yitirerek - belki de bu özelliklerini yitirdikleri için- son bulduklarını biliyoruz. Öyleyse, yukarıdaki soruları sormanın ne anlamı var? En azında bu son soruya -kişisel, dolayısıyla kifayetsiz de olsa- bir yanıt verebilmek için, şimdi biz, bu yazının ana mecrasına geri dönmek ve dikkatimizi, ülkemizde ve dünyada özellikle 1980'li ve 1990'lı yıllarda belirginleşmeye başlayan bazı gündelik yaşam kalıplarına yöneltmek zorundayız.

8

Bu yazının başından beri, 1980'li ve 1990'lı yıllar boyunca, 'hızlı', ancak sadece kendi kendini tekrar eden bir 'şimdi' içinde yaşamaya başladığımızı; kendimizi teslim ettiğimiz bu 'hızlı yaşam' sayesinde, 'geçmiş' ve 'gelecek'le bağlarımızı büyük ölçüde koparmış olduğumuzu vurguladık. Şimdi buna, sanırım şunu da eklemek gerekir: İçinde yaşamakta olduğumuz dönem, 'geçmiş'ten çok 'gelecek'ten vazgeçmiş görünüyor. 'Geçmiş'e -marazi bir nostalji hissiyle de olsa- bağlı kalmayı, dolayısıyla tahayyül dünyamızda ona -terapik amaçlarla da olsa- küçücük bir oda ayırmayı başarıyoruz; ancak, 'gelecek', tahayyül dünyamızdan neredeyse tamamen silinmiş durumdadır. Kuşkusuz, burada bireysel değil, kolektif bir 'gelecek duygusu'ndan söz ediyorum. Elbette, bireysel olarak hepimiz geleceğimiz üzerine düşünüyoruz; hattâ, belki de bundan başka bir şey düşünmüyoruz. Ancak, kolektif olarak bizi nasıl bir geleceğin beklemekte olduğunu ne-

redeyse hiç aklımıza getirmiyor, getirmek istemiyoruz. Dahası, 'gelecek' denilen şeyi, bir olasılıklar denizi olarak değil, donmuş bir göl gibi tahayyül ediyoruz. 'Gelecek' de bugün gibi, donmuş bir kalıp olarak, orada bizi beklemektedir sanki. 'Gelecek' bizim için, üzerine arzularımızı ve hayallerimizi yansıtabileceğimiz yepyeni bir yüz değil, bugünün daha silik bir suretidir sadece.

Günümüzde 'devrim' sözcüğünün giderek yıpranması bile, sanırım, bu sözcüğün kendi tarihinden olduğu kadar -belki de daha çok- tarihin bizi sürükleyip getirmiş olduğu bu 'sürekli şimdi'nin doğasından kaynaklanıyor. 'Devrim' gibi dar ve radikal sözcükler bir yana, 'siyaset' gibi çok daha geniş ve ılımlı sözcüklerin bile yıprandığı, en azından anlam kaymasına uğradığı bir dönemdir bu. Gerçekten de, 'şimdi'ye takılıp kalmış olan bu dönemde, siyaset de artık geleceğe dönük 'ulvî', hattâ 'insanî' boyutlarını büyük ölçüde yitirmiş ve Hannah Arendt'in teşhis etmiş olduğu gibi,[12] artık sadece bugünü 'idare etme' anlamında kullanılmaya başlanmıştır, diyebiliriz sanıyorum.

'Devrim' ile 'siyaset' sözcüklerinin hangisinin, kendisiyle birlikte diğerini de aynı yazgının kollarına sürüklemiş olduğu, kanımca son derece tartışmalı bir mesele; ancak, her ikisinin de, insanın tahayyül dünyasından gelecek boyutunun silinmiş olması nedeniyle yıpranmış olduğu, bana tartışma götürmeyecek ölçüde açık görünüyor. Başka bir deyişle, günümüzde, özelde 'devrim' genelde de 'siyaset' sözcüklerinin yıpranmış olmasının, Octavio Paz'ın söylediği gibi 'doğal' değil ama, 'toplumsal' nedenlerinden söz edebileceğimizi düşünüyorum.

9

Başta Hannah Arendt, Richard Sennett, Jürgen Habermas ve Zygmunt Bauman[13] olmak üzere birçok düşünür, modern siya-

12 H. Arendt, *İnsanlık Durumu*, çev. B.S. Şener, İletişim Yayınları, 1994.

13 H. Arendt, *İnsanlık Durumu*, çev. B.S. Şener, İletişim Yayınları, 1994; R. Sennett, *Kamusal İnsanın Çöküşü*, çev. A. Yılmaz - S. Durak, Ayrıntı Yayınları, 1996; J. Habermas *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, çev. T. Bora-M. Sancar, İletişim Yayınları, 1997; Z. Bauman, *Siyaset Arayışı*, çev. T. Birkan, Metis Yayınları, 2000.

setin krizini, esas olarak 'kamusal alan'ın yok oluşuyla ilişkilendirir. Arendt, 'insanlık durumu' dediği şeyden hareketle, modernitenin siyasal ufkunu kararta 'ortak kamu dünyasındaki tutulma'nın nedenlerini ortaya koymaya çalışır; Sennett, kamusal alan ile özel alan arasındaki sınırların aşınması, böylece 'özel'in 'kamusal'ı işgâli üzerine odaklanır; Habermas, 'kamusal'ın alan olarak genişlerken, işlev bakımından gittikçe güçten düşmesi paradoksunu çözmeye çabalar; Bauman ise, modernsonrası dönemde, 'kamusal'ın 'özelleştirilme' tarzlarını ele alır. Kısacası, hepsi farklı bir teorik ve pratik donanımla, dolayısıyla farklı bir perspektiften bakmakla birlikte, dikkatlerini aynı yere, daha doğrusu aynı boşluğa yoğunlaştırmışlardır. Hepsi, 'kamusal'ın, yani siyasetin zemininin aşınması, daha doğrusu buharlaşması olgusuna dikkat çeker. Ancak, 'kamusal alan'ın yok oluşunun, insanlığın tahayyül dünyasından gelecek zaman boyutunun silinmesiyle yakından ilişkili olduğu gerçeğini, bu düşünürler arasında -bildiğim kadarıyla- sadece Arendt -açık ve ısrarlı bir biçimde- vurguladı. O, 'kamusallık' denilen şeyin sadece bir 'mekân' sorunu olmadığını, aynı anda bir 'zaman' sorunu da olduğunu düşünüyor ve şöyle yazıyordu:

> "Eğer dünyada bir kamusal mekân bulunacaksa bu bir nesilliğine kurulamaz ve sadece yaşayanlar için planlanamaz; ölümlü insanların yaşam sürelerini aşması gerekir. Açık konuşursak, potansiyel bir yeryüzü ölümsüzlüğü yönünde bu aşkınlık olmadan ne siyaset, ne ortak dünya ne de kamu alanı mümkün olabilir."[14]

Arendt, üç temel insanî etkinliği -'emek', 'iş' ve 'eylem'i- ifade etmek için 'Vita Aktiva' terimini devreye sokmuştu. Ona göre, "emek, ...insan bedeninin biyolojik (yaşam) sürecine karşılık gelen bir etkinlik"ti; "iş, ...doğal çevrenin tümünden farklı, 'yapay' bir şeyler dünyası" oluşturuyordu; "eylem" ise, "siyasal yapılar kurmaya ve onların muhafazasına bağlanmakla, belleğin, yani tarihin koşulunu" (s. 17) yaratıyordu. Ancak,

14 H. Arendt, *a.g.e.*, s. 81.

Arendt'e göre, bu yaşam etkinlikleri arasında insana özgü olan sadece eylemdi (s. 40). Zira, "ne bir hayvan ne de bir tanrı buna ehildir ve tamamıyla başkalarının şaşmaz bulunuşuna bağımlı olan sadece eylemdir" (s. 47). Arendt, 'eylem'in "şeylerin ve maddenin aracılığı olmadan, doğrudan insanlar arasında geçen yegâne etkinlik" olduğunu ve bir koşul olarak, çoğulluğu, yani "yeryüzünde İnsan'ın değil insanların yaşadıkları" (s. 18). gerçeğinin kabulünü gerektirdiğini düşünür. Üstelik, insanların hem 'biricik' hem de 'birlikte' oldukları tek etkinliktir 'eylem' ve zorunlu olarak, 'kamusal' bir zemin ve süreç içinde hayata geçirilebilir bir nitelik taşımaktadır.

Arendt, 'eylem'i mümkün kılan bu 'kamusal dünya'yı ise, insanların etrafında oturduğu bir masaya benzetir: Tıpkı, "çevresinde oturmakta olanlar tarafından ortak sahiplenilmekte olan bir masa gibidir, ara-da *(in-between)* olan her şey gibi bu dünya da insanları hem birbirine bağlar hem de ayırır" (s. 77-78). Kısacası, Arendt'e göre, 'kamusal alan', hem bir araya gelmemizi sağlayan birleştirici bir köprü hem de birbirimizin üzerine yıkılmamızı önleyen ayırt edici bir settir.

Arendt, modern toplumun, bir 'kitle toplumu' olarak nitelenmesini, işte bu *ara-da* duran kamusal dünyanın ortadan kalkmış olmasına bağlar. Ona göre, modern kitle toplumunu katlanılmaz kılan şey, içerdiği insan miktarı değil, insanların *'araların-da'* duran dünyanın, onları bir araya getirme ve birbirlerinden ayırma gücünü yitirmiş olmasıdır. Zira burada, insanlar iç içedirler; ama, ne yazık ki artık 'içli dışlı' değildirler. Onları, birbirlerine karşı belli bir mesafede tutan ve böylece 'aralarını bulan' ortak dünya yok olmuş ve yarattığı vakum, insanların birbirine girmesine, birbirinin üzerine yığılmasına neden olmuştur.

Arendt, bu durumun 'toplumsal' nedenleri üzerinde durmaz; tersine ve oldukça ilginç bir biçimde, nedenleri teşhis etmek için 'toplumsal' dediğimiz şeyin bizatihi kendisi üzerine yürür. Ona göre, antik şehir-devletinden bu yana birbirinden kesin bir biçimde ayrılmış olan kamusal ve özel alanlar, kökleri Roma-Hıristiyan düşüncesine dek uzanmakla birlikte mo-

dern dönemde belirginleşen -ne kamusal ne de özel olan- 'toplumsal alan'ın ortaya çıkışıyla birlikte giderek birbirine karışmaya başlamıştır. Politik bir gerçeklik olarak ulus-devlet biçiminde vücut bulan bu 'toplumsal alan', insanları ve politik toplulukları bir 'aile imgesi' içinde tasavvur etmemize; dolayısıyla da, kamusal alanı, özgürce bir araya gelen insanların politik eylemlerinin değil, 'toplumsal ekonomi' ya da 'kolektif ev idaresi' türünden, ancak 'ulus çapında dev bir idare'nin, yani devletin gerçekleştirebileceği görevlerin ifa edildiği bir sahne olarak görmemize yol açtı.[15]

Arendt'in başka bir ilginç ve önemli saptaması da, 'toplumsal'ın yükselişinin, "tarihsel bakımdan, özel mülkiyete yönelik özel ihtimamın bir kamusal mesele haline dönüşmesiyle" çakışmasıdır: "Toplum kamu alanına ilk olarak mülk sahipleri kılığında ve... servet birikimi için kamudan korunma talep ederek girdi" (s. 98). Toplumsalın, -kendisinin bu doğrultudaki tüm iddia ve çabalarına rağmen- asla 'kamusal'la özdeş olamamasının altında, ruhunda taşıdığı işte bu 'özel sır', kendini inkâr eden bu 'yalan' yatar. Başka bir deyişle, 'toplumsal'ın, 'özel' ile 'kamusal' arasındaki sınırları bulanıklaştırdığı doğrudur; ama, o bunu ancak 'özel bir yalan' sayesinde başarmıştır ve dolayısıyla da, kendisini sonsuza kadar 'kamusal' olarak 'yutturamaz'.

Dün Karl Marx, genelde devletin sınıfsal doğasından, özelde de modern devletin 'burjuva' sıfatından söz ettiğinde, aslında dönemindeki liberal teorilerin örttüğü bu 'yalan'ı deşifre etmiş olmuyor muydu? Bugün, neo-liberaller, devletin 'refah'ı sağlama vasfının 'toplum'un sırtındaki bir yük olduğunu söylediklerinde aynı 'yalan'ı tekrar etmiş; hattâ, bir Demir Leydi'nin ağzından, "Aslında toplum diye bir şey yok, sadece aileler, bireyler ve devlet var," mealinde bir sözü dile getirdiklerinde, tam da bu 'yalan'ı -buz gibi- ikrar etmiş olmuyorlar mı? Biraz daha ileri gidip, şu soruları da ekleyemez miyiz acaba? 'Modern' ve 'modern-sonrası' ya da 'sanayi ötesi', 'enformasyon' toplumu diye bir şeyden dem vurduğumuzda, hâlâ aynı 'ya-

15 C. Kealey, "Hannah Arendt in Cyberspace", http://www.carleton.ca

lan'ı, yani bütün bunların aslında 'sermaye' denilen en 'özel', hattâ en 'mahrem' şeyin, kendisini 'toplumsal' sıfatıyla sunma 'edepsizliği'ni görmezlikten gelmiş, dahası sürdürmüş, sürmesine -kendi çapımızda- katkıda bulunmuş olmuyor muyuz? Modern-sonrası dönemde, her şeyin sonundan söz edilmesine rağmen, bunu 'başaran' dönemin sonundan -bir olasılık olarak bile olsa- asla söz edilmemesi, böyle bir şeye teşebbüs eden 'Sözler'in derhal 'arkaik' damgasıyla etiketlenmesi; 'sistem' denilen şeyin artık bir 'dışı' olmadığının 'içerideki' herkes tarafından -son derece 'sistematik' bir biçimde- tekrar ve ikrar edilmesi; kısacası, 'şimdi'nin ötesinde duracak bir geleceğin, 'bugün'ün karşısına çıkacak bir 'yarın'ın -henüz değil, artık- olmadığının söylenmesi... bütün bunlar, sakın bu 'toplumsallık yalan'ının suç ortaklığından kaynaklanıyor olmasın? Bilmiyorum! Bir tek şunu çok iyi biliyorum: Her zaman, sükut ikrardan gelmez ya, bazen de, ikrar sükuttan gelir; ve biz, her ne hikmetse bugünlerde hep susuyoruz. Susuyoruz; çünkü, sınırlarını sistemin çizdiği küçük özel dünyamızda kendimizi gerçekten 'güvende' hissediyoruz. Açık bir 'yalan'a çocukça inandığımız için değil. Hayır! Tam tersine, 'Toplum' denilen bu 'yalan'ın, 'özel'i koruma konusunda gösterdiği başarıya yürekten inandığımız için susuyoruz. Yani 'yalan'a değil, yalanın 'başarısı'na inanıyoruz; kaderimizi 'sistem'inkiyle birleştirme kararımız, tam da bu inançtan kaynaklanıyor işte. Başka bir deyişle, 'toplumsal'ın 'kamusal'la özdeş olduğu masalına inanıyoruz; çünkü, kendi küçük özel dünyamızın kerevetine, sadece bu büyük masal içinde çıkıp kurulabileceğimizi düşünüyoruz.

Arendt'in, dün, 'modern' Fransızlar için söylediği şu sözlere, bugün, sanırım hiçbirimiz 'fransız kalamayız':

> "Âli ve yüce kamu alanlarının çöküşüyle birlikte Fransızlar, dolap ve yatak, masa ve sandalye, kedi, köpek ve saksılar ortasında, kendi dört duvarları arasında 'küçük şeyler'den mutlu olma sanatının ustaları kesildiler; ihtimam ve şefkatlerini, hızlı sanayileşmenin, bugünün nesnelerine yer açmak için dünün şeylerini durmadan kırıp geçirdiği, sanki kendi sonu-

na gelip dayanmış bir dünyada püripak bir insanî kuytuluğu temsil eden bu şeylere yönelttiler" (s. 77).

Arendt, ısrarla, 'özel'in 'toplumsal' kisve altında sergilediği bu genleşmenin, onu asla bir 'kamu' haline getirmeyeceğini; tam tersine, bu tür bir genleşmenin 'kamu alanının neredeyse tümüyle' sönmesi anlamına geldiğini vurguladı. Kuşkusuz, o, bu ısrarında haklıydı. Zira biz, 'özel'in 'kamusal'a tecavüzünün had safhaya ulaştığı bu günlerde, Arendt'in saptamasının ne kadar doğru olduğunu şimdi daha açık bir biçimde görebiliyoruz. Bugün, çok daha net bir biçimde görüyoruz ki, 'özel dertler'in 'kamusal alan'a taşınması, sırf bu nedenle onları bir 'kamusal dert' haline getirmiyor; tam tersine, bizatihi 'kamusal dert' kavramının kendisini aşındırıyor. Başka bir deyişle, böylece 'özel' olan kamusallaşmıyor; tam tersine, 'kamusal' olan özelleşiyor.

Zygmunt Bauman, bu 'özelleşme' halinin günümüzde muazzam boyutlara geldiği kanısındadır. Ona göre, bunun temel nedeni, 'özel' ve 'kamusal' hayat arasındaki köprülerin atılmış olması yüzünden, "kişisel kaygıları kamusal meselelere tercüme etmenin, beri yandan da, özel dertlerde kamusal meseleleri görüp saptamanın kolay ve bariz bir yolu"nun pek kalmamış olmasıdır. Bauman'ın 'köprü' eğretilemesi, ister istemez, insanın aklına iki farklı yaka getiriyor; dolayısıyla, bunlar arasındaki köprülerin atılması hali de, sanki bu iki 'yaka' arasındaki geçişlerin artık kesilmiş olduğu izlenimi yaratıyor. Ancak, bu izlenim bizi yanıltmamalı. Zira Bauman, bu 'köprü' eğretilemesiyle, sanırım bambaşka bir şeyi belirginleştirmeye çalışıyor. O, köprülerin atılmış olması halinin, iki yaka arasındaki -deyim yerindeyse- 'meşrû' geçişleri imkânsız hale getirdiğini; fakat, bununla birlikte 'gayri meşrû' ihlâlleri de kolaylaştırdığını söyler. Üstelik, tıpkı Arendt gibi Bauman da, bu türden gayri meşrû ihlâller yapan tarafın 'özel alan' olduğu gerçeğinin altını özellikle çizer. Ona göre, bu durum neredeyse kaçınılmaz bir şeydir:

> "Güçlü ve devamlı köprüler olmayınca ve tercüme becerileri kullanılmaya kullanılmaya körelmiş veya bütün bütüne unu-

tulmuş olunca, özel dert ve acılar bir birikim oluşturmaz ve yoğunlaşıp ortak davalar haline gelmezler. Bu koşullarda, bizi ne bir araya getirebilir? Toplumsallık, adeta yüzer gezer durumdadır; demir atacak sağlam bir zemin, herkesin görebileceği bir hedef, birlikte safları sıklaştıracak yoldaşlar aramaktır boş yere. Etrafta hedefsizce dolaşmakta, gaflar yapıp durmaktadır. Toplumsallığımız düzenli çıkış imkânlarından yoksun olduğu için, tek atımlık şaşaalı patlamalarla boşaltır içini..."[16]

Bauman'ın bu 'şaşaalı patlamalar' için verdiği örnekleri buraya ithal etmeye hiç gerek yok. Zira Arendt'in, belki çok daha uygun bir biçimde kitle histerisi adını verdiği bu haller, bizim de çoktan beri aşina olduğumuz hallerdir. Sivas'ta insanları din adına ateşe veren; futbol sahalarında kazanılan uluslararası başarılarla coşup -arada bir denemeyecek sıklıkla komşularını vursa da- balkonlarından şehirlerinin semalarını kurşunlayarak 'millî' duygularını ifade eden; 'taparcasına sevdikleri' idollerinin cenaze alayında, merhumların henüz ışıltısını kaybetmemiş ünlerinin halesi altında, bir vecd seli içinde iki gözü iki çeşme bir halde yürüyen ve daha ertesi güne kalmadan içine düştükleri bu 'kolektif rüya'dan uyanan 'kalabalıklar', bize -ne yazık ki- artık hiç de yabancı değildir.

Bauman'ın 'şaşaalı patlamalar', Arendt'in ise 'kitle histerileri' adını verdiği bu haller, bir bakıma öznel 'kamusallık' deneyimleri olarak görülebilir. Bu tür deneyimler, kamusalın özelleştirilme tarzlarından birini temsil eder. Ancak, elbette başka ve çok daha ilginç 'özelleştirme tarzları' da vardır. Bunlardan biri, özellikle de günümüzde -yeni 'medyatik/sanal kamusal alanlar'ın kendisini eski kamusal alanların ikamesi olarak sunmadaki başarılarıyla doğru orantılı biçimde- giderek artan bir 'özelleştirme' tarzıdır. Bu tarzda, söz konusu olan, sadece bir 'kamusallık' deneyimine katılmak değil, 'kamusal bir dert'in 'özelleştirilmesi', başka bir deyişle 'sahiplenilmesi'dir.

Milan Kundera, yukarıda adını andığımız romanında, bu 'özelleştirme tarzı'nın oldukça ironik bir betimlemesini yapar.

16 Z. Bauman, *a.g.e.*, s. 10-11.

Kundera, 'manevi judo' adını verdiği modern bir 'dans' türünden söz eder. Aslında, bugünlerde 'medyatik/sanal kamusal alanlar'da sık sık izlediğimiz bir danstır bu. Kundera'nın, 'milletvekili Duberques' ile 'entelektüel Berck' arasında geçen bu sonsuz 'manevi judo'yu anlatışını, elbette onun eşsiz üslûbundan okumak gerek:

> "Yüzyılımızın seksenli yıllarında, cinsel ilişkiden geçen ve başlangıçta eşcinseller arasında kılıç sallayan AIDS adlı salgın bir hastalık kasıp kavurmuştu dünyayı. Bu salgını Tanrı'nın cezası olarak yorumlayan ve hastalardan vebadan sakınır gibi kaçan yobazlara karşı çıkmak için hoşgörülü insanlar hastalara yakınlık gösteriyorlar ve onlarla görüşmenin hiçbir tehlikesi olmadığını kanıtlamak istiyorlardı. Böylece, milletvekili Duberques ile entelektüel Berck, Paris'in ünlü bir lokantasında birkaç AIDS'liyle birlikte öğle yemeği yediler; yemek çok güzel bir ortamda yendi ve iyi örnek olma konusunda hiçbir fırsatı kaçırmak istemeyen milletvekili Duberques sıra tatlılara gelince kameraları davet etti. Kameralar daha eşikte görünür görünmez Duberques ayağa kalktı, bir hastaya yaklaşıp onu sandalyesinden ayağa kaldırdı ve hâlâ çikolata bulaşıklı ağzından öptü onu. Berck hazırlıksız yakalanmıştı. Fotoğrafı çekilip filme alınınca, Duberques'in soylu öpücüğünün ölümsüzleşeceğini şıp diye anladı; ayağa kalktı ve bir AIDS'liyi kendisinin de öpmesinin gerekip gerekmediğini derin derin düşünmeye koyuldu. Daha ilk evrede bu isteği içinden kovaladı, çünkü hastanın ağzıyla temas sonucu hastalığın geçmeyeceğinden tam olarak emin değildi içten içe; bundan sonraki evrede, öpücüğün fotoğrafının tehlikeyi göze almaya değeceğini düşünerek sakınım duygusunu aşmaya karar verdi; ama üçüncü evrede, aklına gelen düşünce, hastanın ağzına doğru koşmasına engel oldu: Kendisi de hastayı öpecek olursa Duberques'in eşiti olmayacaktı onu öptü diye, tam tersine, bir öykünmeci, bir izleyici, dahası aceleci bir yanılsamanın sonucu olarak ötekinin ününü cilalayan bir uşak düzeyine inecekti. Bu nedenle, ayakta durmakla ve budala budala gülümse-

mekle yetindi. Ama bu birkaç saniyelik kararsızlık ona pahalıya patladı, çünkü kameralar karşısındaydı ve bütün Fransa, televizyon haberlerinde onun bu kararsızlığının üç evresini yüzünden okudu ve alay ederek güldü. Bu nedenle, Somalî için pirinç toplayan çocuklar tam zamanında yardımına geldiler. 'Dünya gerçeklerini sadece çocuklar yaşıyorlar' yolundaki özlü sözü halkın önünde tekrarlamak için her fırsattan yararlandı, sonra Afrika'ya gitti ve yüzü sineklerle kaplı, can çekişen karaderili bir küçük kızcağızın yanında fotoğraf çektirdi. Bütün dünyada ünlendi fotoğraf, hem de AIDS'li hastayı öpen Duberques'in fotoğrafından daha fazla, çünkü ölen bir çocuk ölen bir yetişkinden daha değerlidir."[17]

Kuşkusuz Duberques çabuk pes etmez, başka bir 'manevi salvo'yla yanıt verir; tabiî, Berck de boş durmaz, rakibinin bu yeni 'salvo'sunu atlatır atlatmaz, başka bir 'manevi salvo'yla karşılık verir ve bu 'manevi judo' böylece bilâfasıla devam eder gider.

Sanırım, bu 'manevi judo'lara da aşinayız. Zira bu türden 'dansçı'lar bizde bol miktarda var. Ancak sorun, bu türden bazı insanların olması değil. Ona bakarsanız, bu tür 'manevi judo'lar sergileyen 'dansçılar' her yerde ve her zaman vardı. Kundera, bu ironik romanında, sanırım çok daha başka ve çok daha esaslı bir sorunu tartışmaya açmayı düşünmüştü. Bana öyle geliyor ki, o, esas olarak, romanındaki başka bir kahramanın ağzından gündeme getirdiği şu çarpıcı soruyu tartışmak istiyordu: "Sorarım sana: Bir toplumsal soruna müdahale etmek, bir kötülüğe dikkat çekmek, bir ezilene yardım etmek zorunda kalırsan, günümüzde dansçı olmamayı ya da öyle görünmemeyi nasıl becereceksin?" (s. 22). Yani 'dansçıları' değil, günümüz insanlarını 'kamusal alan'a çıktıkları anda bir 'dansçı' olmaya zorlayan ya da öyle görünmek durumunda bırakan koşulları tartışmak istiyordu Kundera.

Richard Sennett, modern kamusal alanın bir 'tiyatro sahnesi'ni andırdığına dikkat çeken ilk sosyologlardan biridir. Ona

17 M. Kundera, *a.g.e.*, s. 16-17.

göre, 'toplum'un bir tiyatro sahnesi olarak görülmesi, aslında, Batı düşüncesinde oldukça eskilere gidiyor ve belirli bir süreklilik gösteriyordu:

> "Platon'un *Yasalar* adlı eserinde insan yaşamı tanrılar tarafından sahneye konan bir kukla gösterisiydi; Petronius'un eseri *Satyricon*'un ana teması ise bir tiyatro olarak toplumdu. Hıristiyanlık zamanında, genelde, dünya tiyatrosunun tek bir seyircisinin olduğu ve o seyircinin, yani Tanrı'nın, aşağıda caka satarak kılıktan kılığa giren çocuklarını göklerden kederle seyrettiği düşünülürdü. 18. yüzyılda, dünyadan tiyatro sahnesi olarak söz edilmeye başlandığında, insanlar takındıkları tavırlar için yeni bir seyirci düşlemeye başladılar. Bu seyirci artık Tanrı değil birbirleriydi; o kutsal keder yerini, günlük yaşamda oynanan rollerden, biraz kinik bir tarzda da olsa keyif almaya hazır bir seyirci topluluğu olduğu hissine bıraktı."[18]

Sennett'e göre, 'medeniyet' denilen şeyin esası 'maske takmak'tır. Ancak o, bunu 'sahicilik'ten uzaklaşmak anlamında 'kötü' bir şey olarak değil; tam tersine, 'sahicilik' denilen şeye yaklaşmanın yollarından biri olarak görür. O, 'şehir' ve 'medeniyet' sözcüklerinin etimolojik olarak aynı kökenden geldiğini; 'medeniyet'in "başkalarına yabancıymış gibi davranmak ve bu toplumsal uzaklığa uyan bir toplumsal bağ dokumak" (s. 330) olduğunu; ve 'şehir' denilen toplumsal mekânın da, bu anlamda, 'kurumsallaşmış' bir 'medeniyet coğrafyası' olduğunu düşünüyordu. Kısacası, Sennett, 'medeniyet' denilen şeyi, tıpkı Arendt'in 'kamusal alan'ı gibi, insanlar arasındaki bir mesafe olarak görüyordu; insanları hem birbirlerinden koruyan hem de bir arada tutan vücut bulmuş, kurumsallaşmış hür bir hürmet olarak... Üstelik Sennett'in analizi, Arendt'inkinden daha ileri gider ve kamusal alanın bireyi, sadece başkalarına karşı değil, aynı zamanda bizatihi kendine karşı da koruduğunu vurgular. Zira ona göre, kamusal alanda takılan

18 R. Sennett, *a.g.e.*, s. 54.

'maskeler', "takanın gücü, hastalığı ve kişisel duygularına bağlı olmaksızın katıksız toplumsallaşabilmeye izin verirler" (s. 329). Başka bir deyişle, Sennett, kamusal alanda 'maske takma'nın ya da 'rol yapma'nın, insanın, başkalarıyla olduğu kadar kendisiyle de arasına bir mesafe koymasına, dolayısıyla başkalarına olduğu kadar kendisini de saygı duymasına imkân tanıdığını düşünür.

Sennett, Erik Erikson'un tanımına dayanarak, 'kimlik' denilen şeyin "insanın olmak istediği şey ile dünyanın olmasına izin verdiği şeyin buluşma noktası" (s. 141) olduğunu ileri sürdüğünde, sanki, özel alandaki 'çıplak' kişiliğimiz ile kamusal alanda sergilediğimiz 'maskeli' kişiliğimiz arasındaki yaratıcı diyalektiği vurgulamak ister gibidir. Mevlâna'nın ünlü tavsiyesini düşünün: "Ya olduğun gibi görün ya da göründüğün gibi ol." Şunu söyleyebilir miyiz?: Sennett, 'özel' ile 'kamusal' alanlar arasındaki sınırların henüz yıkılmadığı dönemlerde, 'olduğumuz gibi görünebileceğimiz' bir özel dünya ile 'göründüğümüz gibi olabileceğimiz' bir kamusal dünya arasındaki 'meşrû geçişlerin', 'ben' dediğimiz şeyi dünyayla uzlaştıran bir 'kimlik' inşâ edebildiğini, en azından böyle bir kurucu potansiyele sahip olduğunu düşünmekteydi.

Aslında Kundera da, Sennett gibi, 'oyunculuk' denilen yeteneğin içerdiği bu potansiyelin farkındadır. Zaten yukarıda da belirtmiştik, Kundera, 'dansçılık' olarak adlandırdığı bu tavrı yargılamaktan çok tartışmak ister. Anlatısına alaycı değil, esas olarak hüzünlü bir ironi tonunun hâkim olması da bunu gösteriyor. Kahramanı Pontevin aracılığıyla dile getirdiği şu görüşler, onun 'dansçılık' denilen tavrın içerdiğini düşündüğü olumlu potansiyele işaret eder:

> "Dansçılara karşı tiksinti duyan ve onları karalamak isteyen kimse her zaman aşılmaz bir engelle karşılaşır: Onların dürüstlükleri; çünkü durmadan halkın karşısına çıkarak, kendisini kusursuz olmaya mahkûm eder dansçı; o, Faust gibi şeytanla sözleşme yapmadı, sözleşmeyi melekle yaptı: Yaşamını bir sanat yapıtına dönüştürmek istiyor ve bu işte Melek ona

yardım ediyor; çünkü, unutma ki bir sanattır dans! Kendi yaşamında bir sanat yapıtının malzemesini görme saplantısında yaşar dansçının gerçek ruhu; ahlâk konusunda söylev çekmez o, onu dansa dönüştürür! Yaşamının güzelliğiyle dünyayı heyecanlandırmak, dünyanın gözünü kamaştırmak ister! Bir yontucunun yapmakta olduğu heykele vurgun olması gibi, kendi yaşamına âşıktır dansçı" (s. 22-23).

Kuşkusuz, bu satırlarda 'onay' ile 'eleştiri' arasına gerilmiş ironik bir eda var. Zira modern insanın dans ettiği 'sahne' ayaklarının altından çekilmiştir ve atılan bütün salvolar artık sadece boşluğa yuvarlanmaktadır. Her şeyden önce, 'modern dansçı'nın sözleşme yaptığı 'Melek' aslında 'Medya' denilen şeytandır; 'dansçı'yı 'kendi yaşamından bir sanat eseri yaratma' ve bunu sergileme arzusuyla ayartan, dolayısıyla onun yaşamını bir malzeme olarak kullanan da, kendisini 'kamusal alan' olarak sunan bu 'şeytan'dır işte! Dahası, Kundera'ın sözünü ettiği bu 'manevi judo' -ki orijinali 'judo moral'dir- doğası gereği insanlar arası bir mesele olan 'ahlâk'ı tek kişilik bir oyuna çevirir. Yani, ahlâkı özelleştirir. Başka bir deyişle, 'etik' denilen şeyi 'estetize' eder.

Sennett'in işaret etmiş olduğu gibi, özel ile kamusal dünyalar arasındaki sınırların ortadan kalkmasıyla birlikte, neredeyse her şey özelleşmeye başlamış ve her şeyden önce, bir 'sahne' olarak 'kamusal alan' ortadan kalkmıştır. Artık her yer 'sahne'dir ve Sennett'in ifadesiyle, modern toplum giderek bir 'mahrem toplum' haline gelmeye başlamıştır; "bireyi sanattan mahrum bir aktör" (s. 329) kılan 'oyuncu' bir toplum... Maske ile yüz arasında fark yoktur artık! Sennett, "rolünü oynaması için kendisine hiçbir kişidışı alan bırakılmayan bir toplumda," kişinin, "rol yapma ve oyun oynama kapasitesini" (s. 332) yitirdiğini söyler. Aslında bu, bir anlamda, insanın 'kendi'ne mahkûm edilmesi, 'kendi' küçük dünyasına sürülmesi demektir; 'kendi'ne, yani toplumun onun için inşâ ettiği 'hapishaneye'...

10

Ne demişti Orhan Veli?

Şimdi evime girsem bile
Biraz sonra çıkabilirim
Madem ki bu esvaplarla ayakkaplar benim
Ve madem ki sokaklar kimsenin değil.

Mutlaka fark etmişsinizdir, bu yazı boyunca 'Şiir'e bel bağladım. Peki ama, şimdi, hâlâ kanabilir, takılıp gidebilir miyiz bu 'şair sözü'nün peşinden? 'Kuşların her bahar söylediği bu yalan'a, inandırabilir miyiz ceketlerimizi? Gerçekten, 'çıkabilir' miyiz evimizden? Ve sokaklar, gerçekten 'kimsenin değil' mi?

Sanmıyorum! 'Modern' ya da 'modern sonrası' denen bu 'pankapitalizm' çağı, şiiri henüz esir edemedi ama, onun dilindeki birçok sözcüğü ve bu sözcüklerin işaret ettiği birçok yaşantıyı, arzuyu ve tutkuyu esir aldı.

Örneğin, şu izlenimler, şimdi sokakların kimlerin eline geçmiş olduğunu oldukça açık bir biçimde gösteriyor, sanırım: "Melbourne caddelerinde yürüdüğüm zaman, kamusal alan diye bir şeyin kalmadığını düşünmeden edemiyorum. Evet, kamuya açık yerler, alanlar var. Caddelerimiz, mağazalarımız, parklarımız hâlâ var. Fakat özelin boyunduruğu altında olmayan, ticari potansiyeli kamusal mülkiyetten baskın çıkmayan bir kamusal tasavvur edemiyorum. Bana, satın al!, satın al!, satın al! diye baskı yapan bir mesaj işitmeyeceğim, görmeyeceğim tek bir kent alanı bile yok. Şehrin caddelerinde yürürken, binlerce gösterge görsel alanıma saldırıyor. Durakta otobüs ya da tramvay beklerken bulunduğum mekânı iç çamaşırlarıyla arzı endam eden Elle ya da çırılçıplak Demi Moore'la paylaşmak zorundayım. Otobanda otomobil sürerken, altından geçtiğim köprüler benim üzerinden falan uçak şirketi, filan bankayı geçirir... Akıp giden bilboardlar metro hattı boyunca takırdayıp durur... Özel'den kamusal'a sızan görsel bir özel mesajlar kaosudur bu. Özel alan ve kamusal alanlar arasındaki sınır çizgileri bulanmıştır. Ve bu toplumda, kamusal

alan da dahil olmak üzere her şey satılabilir ve tüketilebilir bir şeydir artık."[19]

Sokaklar artık 'birilerinin' ise, evimizde kendimizi güvende hissedebilir miyiz? Başka bir deyişle, 'kamusal alan' eğer toplumsallık maskesi takmış 'özel'in saldırısına uğramışsa, 'özel alan'ın hâlâ güvenli bir korunak olma vasfını sürdürdüğünü, sürdürebileceğini söylemek mümkün müdür? Hiç sanmıyorum! Zira Hannah Arendt, o keskin gözlem ve öngörü gücüyle, hiçbir şeyi yıkmanın, kendi özel hayatlarını güvenceye almaktan başka hiçbir şey düşünmeyen insanların mahremiyetini ve kişiye özel ahlâkını yıkmak kadar kolay olmayacağını söylemişti. Ve işte şimdi biz, sokaklardan gelen gürültülere kulaklarımızı tıkayıp tamamen 'evlerimize' kapanmışken, aslında tam da böyle bir tehdit ve tehlikeyle burun buruna yaşıyoruz. Evlerimizin güvenliğinin, sokakların özerkliği ve özgürlüğüyle ilişkili bir şey olduğunu unutuyoruz. Hiç kuşkusuz, tehlikeli bir unutkanlık bu. Haydi, içinde yaşamaya mahkûm edilmiş olduğumuz 'global piyasa toplumu'nun ruhuna uygun bir dille ifade edelim, bize 'pahalıya patlayabilecek' bir unutkanlık bu.

19 McCormick, "Negotiating Public Space in the 1990s" *Dialogue*, sayı: 4, 1996.

TÜKETİCİNİN ÜRETİMİ VE BENLİK PROMOSYONU*

"Dostum Nietzsche piyasada! Bunu düşünmek seni dehşete düşürmüyor mu? Bir düşün; benim İnsanca, Pek İnsanca'*m ya da* Şen Bilgi'*m kafeslenmiş, ıslah edilmiş ve evcilleştirilmiş! Benim aforizmalarımın gündelik yaşam ve işle ilgili vaazlarda geçtiğini bir düşün!"*

IRVIN D. YALOM, *Nietzsche Ağladığında*

Andrew Wernick'in *Promosyon Kültürü* adlı kitabını okurken, yıllar önce televizyonda izlediğim bir Amerikan filmini anımsadım. Belleğim beni yanıltmıyorsa, başrolünü Rock Hudson'ın oynadığı, bir reklam firmasında yaşanan olayları anlatan sıradan bir komedi filmiydi bu. Konusu son derece basit: Firma yöneticilerinden biri, yanlışlıkla, olmayan bir malın reklam kampanyasını başlatır ve bu kampanya öylesine başarılı olur ki, neredeyse herkes bu 'mal'ın piyasaya sunulma anını bekler hale gelir. Kısacası tüketiciler hazırdır; ancak tüketilecek olan 'mal' henüz ortada yoktur. Firma yönetimi -elbette en başta

(*) Andrew Wernick'in *Promosyon Kültürü: Reklâm, Ideoloji ve Sembolik Anlatım* (çev. O. Akınhay, Bilim ve Sanat Yayınları, 1996) adlı kitabı üzerine, *Birikim* dergisinin 110. sayısında (Haziran 1998) yayımlanmış olan yazının gözden geçirilmiş halidir.

Rock Hudson- firmanın prestijini korumak amacıyla bu hayali malın tasarım ve üretimini üstlenir. Bunu başarabilmek için bilim adamları çalıştırılır ve olaylar -komik bir biçimde- bu doğrultuda seyreder. Filmin çekildiği yıllarda yaşayan seyirciler açısından 'komik' olan şey, sanırım basit bir iktisadî 'gerçek'in tersyüz edilmiş olmasından ileri geliyordu. Öyle ya, yerleşik 'iktisadî mantık'a göre, mal önce üretilmiş olmalıydı ki, daha sonra tanıtımı yapılıp tüketicilere sunulabilsin. Oysa filmde olan bunun tam tersidir. Yani, oyuncu sahneye takdim edenin gösterdiği taraftan değil de, hiç beklenmeyen bir taraftan giriyor. Elbette bu, seyirci açısından oldukça komik bir durumdur.

Ancak şimdi gösterime girse, bu filmin izleyicilere hiç de komik gelmeyeceğini düşünüyorum. Çünkü bu filmde hayal edilen durum, şimdi bizim 'gerçeğimiz' haline geldi. Üstelik bugün, çoğumuzun bu gerçeklik içinde yaşadığı hayat komediden çok, bir trajediyi andırıyor. İçinde yaşadığımız sistemde, 'iktisadî mantık' belki ters yüz olmadı, ama tepeden tırnağa değişti. Ne kampana seslerini duyuyoruz artık, ne de makine gürültülerini. Sistemin kalbi artık fabrikalarda değil de, sanki reklam bürolarında atıyor. O koskoca fabrikalar, sanki birdenbire 'sistemin mutfağı' haline geldi ve şimdi biz -sistemin 'müşterileri'- mutfağı ve orada çalışanları hiç düşünmeden, işleri bize her şeyden önce bir 'müşteri' olduğumuzu hissettirmemek olan o kibar 'garsonlar'ın önümüze koyduklarını, arzuyla beklediğimiz şeyler sanki bunlarmış gibi şevkle tüketmekle meşgulüz.

Andrew Wernick, bu değişim sürecini şöyle betimliyor:

> "...[l]leri kapitalist gelişme boyunca, meta üretiminin globalleşip yoğunlaşması, (a) toplu üretim ve toplu pazarlamada, dağıtım, dolaşım ve mübadele uğraklarının kârlılık ve büyüme açısından üretimdeki teknik ilerlemeler kadar stratejik bir hale gelmesinde, (b) metaların imajla kuşatılmasıyla, dolaşım ve üretim süreçlerinin birbirleriyle örtüşmeye başlamasında oldukça ciddi bir ekonomik değişikliğe yol açmıştır. Bu bağlamda, (...) açıklayıcı iletişimin 'üstyapısal' alanı, hem bir sanayi hem de her şeyin satılmasının doğrudan bir yansıması

olarak, metalaşmış ekonomik 'temel'in bütünleyici işleyişleriyle giderek daha fazla iç içe geçmeye başlamıştır" (s. 279).

Belli ki, modern kapitalizm, artık sadece tüketim ya da tüketici için üretimle yetinemez hale gelmiştir. Şimdi kapitalist rasyonalite açısından önemli olan, nicelik ve niteliği önceden hesaplanabilir bir tüketici kitlesine yönelik üretim değil; öncelikle, hesaplanmış nicelik ve niteliklerde bir tüketici kitlesinin kendisinin üretimidir.

Wernick'in yukarıda alıntılanan saptaması, sanırım temelde bu köklü dönüşüme işaret ediyor. Gerçekten de bugün kapitalizm, gerçek bir 'talep'e yönelik 'arz'dan çok, hayalî bir 'talep'in 'arz'ına yönelmiş; daha açık bir deyişle, tüketimin ve dolayısıyla tüketicinin üretimine kalkışmış görünüyor. Kuşkusuz bu yönelişin doğal sonucu, iktisadî sürecin işleyiş mantığının tepeden tırnağa değişmesi; belki de daha doğrusu, artık herhangi bir 'mantık'tan söz etmeyi sorunlu hale getiren, 'kaotik' bir 'düzen'e geçiş olmuştur. Wernick'in de vurguladığı gibi, bugünkü kapitalist sisteme 'kaotik' sıfatını kazandıran özellik, üretim ile dolaşım süreçlerinin birbirleriyle giderek artan biçimde örtüşmeleri sonucunda, klasik 'alt-yapı/üst-yapı' ayrımının aşınmış ya da en azından böyle bir yapısal ayrımın artık anlamını yitirmiş olmasıdır.

Bu sürecin en önemli sonuçlarından biri, sistemin 'okunabilirliği'nin ortadan kalkması ya da -daha temkinli bir ifadeyle söylersek- böyle bir 'okuma'nın giderek güçleşmesi oldu. Wernick'in de kendisini ait hissettiğini söylediği eleştirel toplum kuram(lar)ının sıkıntısı da burada başlıyor galiba: Hiçbir şeyi dışarıda bırakmama kapasitesine sahip olan 'kaotik' bir sistemi kuşatıp kavrayabilecek eleştirel bir yaklaşım geliştirme güçlüğü! Çünkü modern kapitalizm, toplumsal ve mahrem hayatın en ücra köşelerine, şimdiye kadar her nasılsa masuniyetini ve masumiyetini koruyabilmiş en kuytu yaşam alanlarına öylesine sızmış, öylesine nüfuz etmiş ve buralara kendi mantığını öylesine dayatmıştır ki, sistemi topyekûn karşısına alabilen radikal bir eleştiri imkânı neredeyse ortadan kalkmış gibi görünmektedir.

Söz konusu eleştirel geleneğin en önemli temsilcilerinden biri olan Marksist teorinin, bugün içinde bulunduğu durum, sanırım bu sıkıntının en iyi göstergelerinden biridir. Gerçi kapitalizmin, tarihinin hiçbir döneminde, Marx'ın *Kapital*'de betimlediği ve çözümlediği haline şimdiki kadar benzemediği tezi, bugün neredeyse genel kabul görüyor; hattâ liberal iktisatçılar bile, artık Marx'ın 'haklılığını' kabul ediyorlar ama; ne yazık ki, bu 'kabul' hiç de Marx'ın öngördüğü ya da arzuladığı koşullarda gerçekleşmiyor. Tam tersine, Marx'ın kapitalizme ilişkin çözümlemelerinin kabulü, paradoksal biçimde, onun bu sisteme yönelttiği eleştirilerin etkisizleşmesiyle birlikte gerçekleşiyor. Dünyayı anlamayı onu değiştirme koşuluna bağlamış olan bir teorinin, bizzat değiştirmek, dönüştürmek istediği hayat tarafından doğrulanmakta olmasından daha 'ironik' bir durum düşünülebilir mi?

Gerçekten de, Marx kapitalizmin her şeyi metalaştırıp insanın karşısına yabancı bir güç olarak diken yönünü çok açık ve bir o kadar da çarpıcı biçimde çözümlemişti. Ancak onun söyleyip de göremediği şey, kapitalizmin 'her şey'i, hattâ bu arada kendi krizlerini bile metalaştırıp pazarlama gücüydü. Deleuze ile Guattari'nin, özellikle *Kapitalizm ve Şizofreni* adlı kitaplarında çözümlemeye çalıştıkları da işte bu güç değil miydi? Marx'ın, kapitalizmin sonunu getireceğini umduğu ya da daha doğru bir deyişle, bir direniş umudunun var olduğunu söylediği yerde Deleuze ile Guattari, kapitalist sisteminin gücünü besleyen bir kaynak buluyorlardı. Piyasa her şeye, her yere damgasını vurmuş, tüm yaşam alanlarının işgâl etmiş; ancak, garip bir biçimde gözlerden kaybolmuştur. Kapitalizm şimdi her yerdedir, ancak aynı zamanda hiçbir yerde yoktur. Deleuze ile Guattari, başka bir yerde, 'bütünleşmiş dünya kapitalizmi' adını verdikleri sistem içindeki durumumuzu, 'Kafkaesk' bir durum olarak resmederler:

> "Hepimiz boyunduruk altına alındık, çünkü iktidarın yerini artık bulamıyoruz. İktidarın kökünü aramaya kalktığımızda, bir ikinciye, bir üçüncüye boyun eğmekte olduğumuzu fark ediyoruz. İktidarın kökeni daima daha uzaklara gider ve [bu yüzden

biz] ancak kendi iktidarsızlığımızın ne kadar büyük olduğunu anladığımız zaman gerçekten onun ölçüsünü alabiliyoruz."

Sonuç: Kapitalizm her yere yerleştiğine göre, artık onun içinde muhalif bir 'konum' tasarlamak neredeyse imkânsız gibidir. Belki şöyle söylemek daha doğru olacaktır: Sistem tamamen yerleştiğine göre, muhalefet artık 'göçebe' olmaya yazgılıdır. Mümkün olan tek muhalif 'konum' budur: Konduğu hiçbir yerde fazla oyalanmayan, hiçbir yerde kendini 'evde hissetme'yen bir göçebe duruşu. Bu direniş umuduna, bu muhalefet imkânına geri döneceğim. Ancak şimdi, önce buraya kadar söylemek istediklerimi biraz daha netleştirip, sonra da bunların Wernick'in kitabındaki temel tezlerden bazılarıyla bağıntılarını kurmaya çalışacağım.

Modern -ya da postmodern- kapitalizmin en ayırt edici özelliklerinden birinin, üretim ve dolaşım süreçlerinin birbiriyle örtüştüğü kaotik bir sisteme sahip olma olduğunu söyledik. Buradan birbirine bağlı iki önemli sonuç çıkarabiliriz: Birincisi, bu sistemde üretimin öncelliği değilse de, artık üstünlüğü söz konusu değildir. Modern kapitalizmin egemenliği altındaki toplumlara şimdilerde yaygın olarak 'tüketim toplumu' adının verilmesinin ardında bu gerekçe yatmaktadır. Gerçekten de, sistemin ve doğal olarak bu sistem içinde yaşayan insanların ilgisi -hızla- üretim süreçlerinden tüketim süreçlerine kaymıştır, diyebiliriz sanıyorum. Buna bağlı ikinci önemli sonuç ise, sistemin merkezsizleşmesi, daha doğrusu 'çok-merkezli' hale gelmesidir. Aslında benim kişisel yorumum şudur: Kapitalizmin gerçek merkezi olan piyasa, metalaşma sürecinin yaygınlaşması sonucunda, tüm yaşam alanlarına sızmış, tüm yaşam alanlarında iktidarını kurmuş ve pekiştirmiştir. Başka bir deyişle, sistem merkezsizleşmemiş de, sanki merkez -tıpkı cıva gibi- akışkan hale gelmiş; sistemin her yerine ağırlığın koymaya başlamış ve böylece 'eksantrik' bir sistemin ortaya çıkmasına yol açmış gibidir.

Wernick söz konusu kitabında, işte bu karmaşık sürecin bir boyutuna ve belki de bu süreci anlamak açısından en fazla önem taşıyan boyutuna, reklâmcılık sektöründe yaşanan değişimlere dikkat çekiyor.

Wernick, "reklâmcılığın fonksiyonel ya da genişlemiş anlamına kendine özgü bir isim" vermekle işe başlar: "Promosyon." Ona göre, bu terimin iki semantik üstünlüğü vardır:

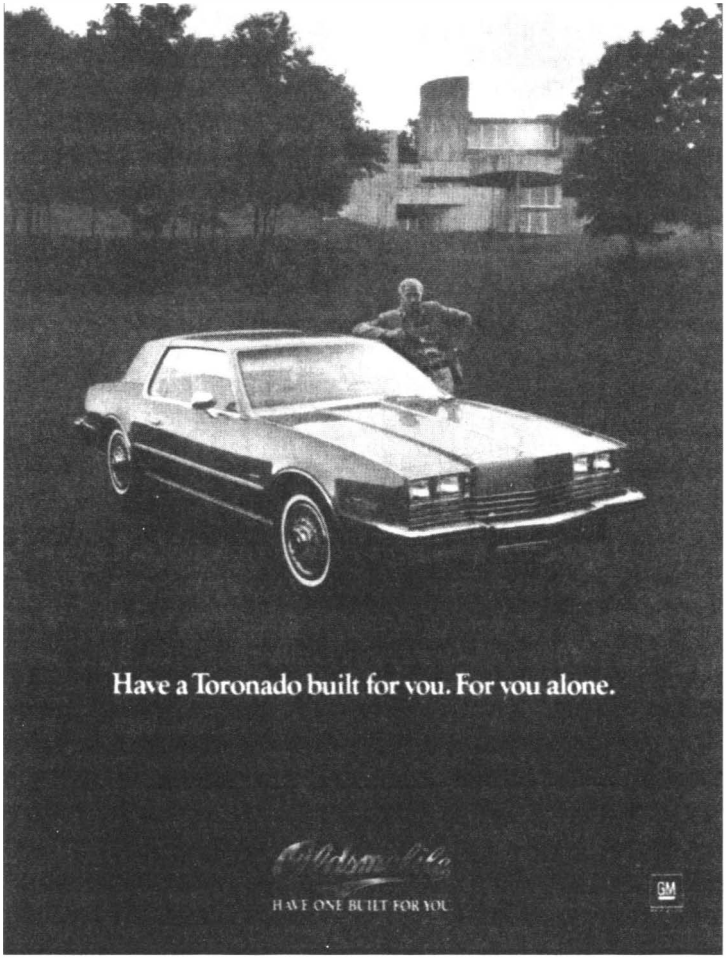
> Birincisi, "[p]romosyon reklamcılık, ambalajlama ve tasarım arasındaki çizgiyi kesmekte ve aynı şekilde doğrudan ticari olmayan faaliyetlere de uygulanabilmektedir. (...) Her ne kadar biz bunu şimdilik bir şeyin (ister istemez para karşılığında olmamakla birlikte) satış için promosyonunun yapılması örnekleriyle sınırlayacaksak da; sözcüğün bir tür çoğalmayı (fikirlerin, nedenlerin [davalar'ın olmalı -Ş.A] ve programların promosyonu da dahil olmak üzere) anlatmaya başladığı metaforik yayılmanın, bu tür söylemlerin hepsinin bir reklâm karakteri kazanması doğrultusundaki gerçek bir tarihsel eğilimi yansıttığının farkındayız. İkinci üstünlük, sözcüğün kökünden kaynaklanmaktadır. Promosyon (bir isim olarak) bir tür simge; promosyonu yapılan varlık *[entity]* ise onun göndergesidir *[referent]*. Bu açıdan bakıldığında, Latince 'pro' önekinin üçlü anlamı, promosyon ile promosyonu yapılan şey arasındaki ilişkinin bileşik ve dinamik niteliğini aydınlatmaya yaramaktadır. Bir promosyon mesajı, onun gönderme yaptığı ve dolaşım süreci içindeki varlığı ya da varlıkları aynı anda hem temsil etmekte (onun yerini almakta), hem savunmakta (onun adına hareket etmekte), hem de öngörmektedir (ondan önce gelmektedir)" (s. 274-275).

Reklamdan promosyona geçiş hakkındaki bu saptamaları, birkaç örnek resimle somutlaştırmak yerinde olacaktır.[1] Görülebileceği gibi, Resim 1 ve 2, kullanım değerini vurgulayan promosyonculuğa geçişi örneklendiriyor. Resim 1, Oldsmobile firmasının 1939 yılındaki; Resim 2 ise aynı firmanın 1980 yılındaki reklam anlayışını yansıtıyor. Değişim gerçekten de çarpıcı. Bu resimler, 'kullanım değeri'nin vurgulanmasından 'imaj değeri'nin vurgulanmasına geçiş hakkında tekrarlamaya gerek du-

1 Bu yazıda kullanılan resimlerin tümü, Donald M. Lowe'un, 1982 yılında Harvester Press tarafından basılan *History of Bourgeoisie Perception* adlı kitabından alınmıştır.

Resim 1.

yulmayacak kadar açık konuşuyorlar. Bu nedenle, bu yazının okurları ile bu resimler arasına girmek istemiyorum. Ancak bu resimlerde, söz konusu değişimle ilişkili son derece önemli başka bir şey daha var. Gerçi bu da dikkatli okurun gözünden kaçmayacaktır ama; ben yine de hem ilkinden daha 'örtük' hem de daha önemli bir mesaj içerdiği için, bir kez daha dikkat



Resim 2.

çekmek istiyorum. Lütfen, ilk reklamın nasıl tüm 'kullanıcılar'a seslenmeyi; ikincisinin ise, nasıl sadece 'bir tüketici'yi çağırmayı tercih ettiğine dikkat edin. Bu son derece önemlidir. Çünkü bana göre ilk resim, kapitalizmin bir sistem olarak var olabilmek için, orada duran somut bir tüketici kitlesine seslenişini; ikincisi ise, artık tamamen yerleşmiş olan bir sistemin, hayali

bir tüketiciyi, var olabilmesi için buraya, yanı başına çağırışını ifade etmektedir. İlk resimdeki göstergelerin telaşı ile ikincisindeki imajın rahatlığının sebebi de bu olmalıdır. İlki telaşlı, çünkü sistem eğer seslenişi duyulmazsa var olamayacağının farkında; bu nedenle, mesajını somutlaştırabilmek için elinden gelen her şeyi yapmaya çalışıyor. İkincisi ise son derece rahat. Burada sistem, sanki var olabilmek için, kendisi bize -yani tüketiciyedeğil de, biz kendisine mecburmuşuz gibi durmakta ve bizi, işte böylesi bir özgüvenle, 'kendine gelme'ye çağırmaktadır. Bu arada, sözcüklerin anlamını bir hayli zorladığımın farkındayım ama, 'seslenme' fiilinin esas olarak bir 'iletişim'; 'çağırma' fiilinin ise, iletişimden çok -tam da Althusser'in bu terime yüklendiği anlamda- bir 'manipülasyon', bir 'kurma', 'inşâ etme' eylemi içerdiğini belirtmek isterim.

Özellikle Resim 2'nin içerdiği ideolojik mesajları, böyle kısacık bir yazıda 'tüketebilmek' neredeyse imkânsız gibi bir şey. Bu nedenle, önemli bir noktaya daha dikkat çekip hemen diğer resimlere geçmek istiyorum. Dikkat çekmek istediğim nokta şu: Bu resim, aynı zamanda kapitalizmin temelinde yer alan 'birey'cilik ideolojisindeki köklü bir dönüşümü de yansıtıyor. Aslında söylemek istediğim şey, ideolojiyi değil, bireyi tırnak içine alışımda gizlidir. Çünkü gerçek şu ki, modern kapitalizmde artık 'hayalî' olan ideoloji değil, bu ideolojinin kurduğu, kurguladığı 'birey'in ta kendisidir. 'Kullanım değeri'ni vurgulayan Resim 1'in, metanın özelliklerini görebileceğimiz bir 'pencere'; 'imaj değeri'ni vurgulayan Resim 2'nin ise, bakanların -elbette herkesin değil, belli özellikleri taşıyan kişilerin- sadece 'kendisini' görebilecekleri bir 'ayna' gibi tasarlanmış olması hiç de boşuna değildir. Öyle ya, nihayetinde hepimiz kendimizi -şu ya da bu şekilde- modern kapitalizmin bize tuttuğu aynada seyrediyoruz: Marx'ın, *Kapital*'de 'sır'rını ortaya dökmek istediği o tuhaf 'dev aynası'nda... Bakıyoruz ama, aslında kendimizin ne ötesini görebiliyoruz, ne de berisini. Sadece metalar ve biz varız. 'Biz', yani şu, sistemin 'siz' diye çağırdığı ve hayali bireyler olarak kurduğu şekilsiz kitle...

Resim 3 ve Resim 4, reklamcılıkta gösterge *(sign)* kullanı-

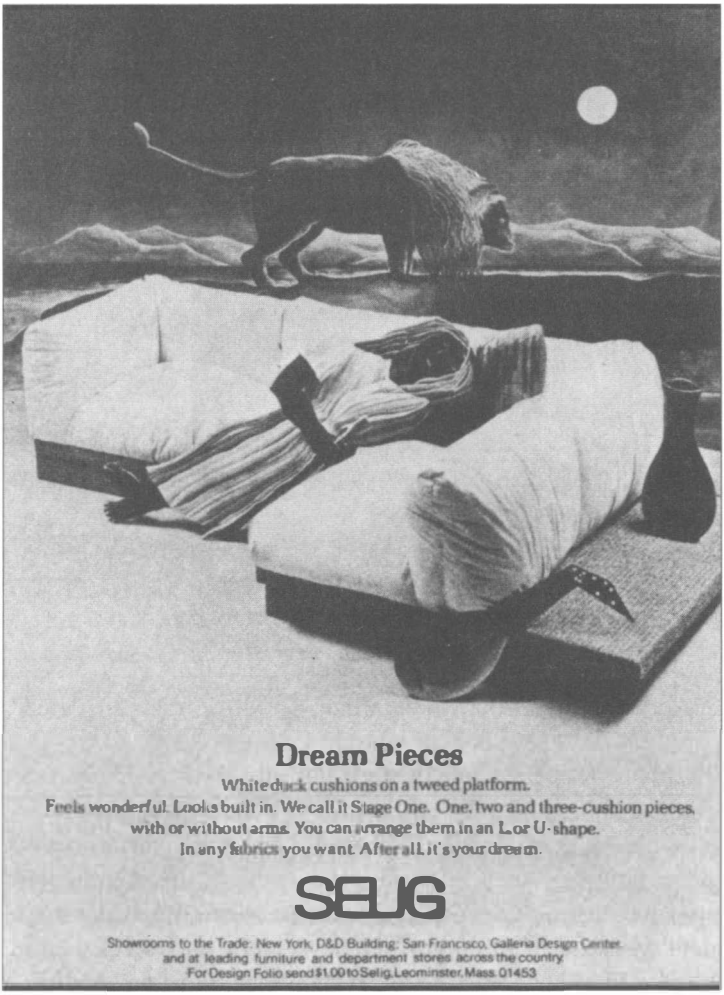
Resim 3.

mından imaj kullanımına geçişi örneklendiriyor. İlki, 1945 tarihli bir Pontiac reklamı; ikincisi ise, 1980 tarihli bir Jones New York marka kravat reklamı. Resim 4'te gösterge, tüketiciye bir 'hakikat'e daha yakından bakmayı önermekte; Resim 4'te ise, imaj kendisini bir 'hakikat' olarak sunmakta, hattâ dayatmaktadır. Firma sanki satışı değil de, sadece bu 'hakikat'in kabulünü arzulamaktadır. Kısacası metanın 'kullanım değe-

Resim 4.

ri'ni unutturan modern kapitalizm, şimdi de metanın 'meta' olduğunu unutturmak ister gibidir.

Reklam, David Harvey'in söylediği gibi, artık 'kapitalizmin resmî sanatı' haline gelmiştir. Resim 5, bunun en açık örneklerinden birini vermektedir. Bu resmin karşısında, yorum olarak sadece şunları söyleyebiliyorum: Sürrealizmin tüm imkânları piyasanın hizmetinde! Reklam, sanatın işlevlerini üstlenmeye aday! Metalara bağımlılığın neredeyse yeni bir kölelik biçimi haline geldiği bir dönemde, bu reklam bize, güya ancak düşlerimizde görebileceğimiz bir özgürlük imkânı -düşlerimizi gerçekleştirme imkânı- sunar gibidir. Metanın, "soğuk damgayla basılmış fiyatı ve işe yararlılığıyla değil, görüntülerin ve sloganların duygu yüklü bir bileşiminin sağlanarak yarattığı çağrışımlara dayanarak etkili olma"ya çalışan bu reklam, Wernick'in şu saptamasını kuşku götürmeyecek biçimde doğrulamaktadır:



Resim 5.

"Böylesi bir promosyon, ürününün imajına yaptığı vurguya ek olarak, fark edilmesini sağlayan biricik işareti de ortadan kaldırmaktadır: Her reklam metninin önvarsaydığı ve klasikleşmiş reklamlarda açık bir biçimde kabul edilen ticarî bağ burada tamamen göz ardı edilmiş durumdadır" (s. 52 ve 54).

'Ticarî bağın unutulması', doğal olarak reklamcıların da, meşgul oldukları işin gerçek anlamını unutup aslında yaptıklarının bir 'sanat' olduğu yanılsamasını yaşayabilmeklerine imkân vermiştir, diye düşünüyorum. Yoksa, örneğin Toscani gibi reklam fotoğrafçıları, nasıl olur da bize, 'şirketlere, kazandıkları paraların toplumsal bedelini ödettirdikleri'nden dem vurabilirlerdi ki? Belli ki modern kapitalizm, sanatı esir almış, onun 'yaban' dilini evcilleştirmiştir; ve şimdi, muzafferane bir edayla onu sonuna kadar kullanmaktadır. Hem de bir fotoğraf makinesinin objektif(i) aracılığıyla ortaya serilen 'hakikatler'in üzerine 'dünyanın bütün birleşmiş renkleri'nin gölgesini düşürerek; sanatın, kendisini -yani, parasını ve gücünü- kullanmasına izin verdiği izlenimini yaratarak yapmaktadır bunu. Oysa sanat, gözlerimizin içine bakılarak söylenen bu yalanların, olsa olsa sadece şahididir ve reklam panolarında her gün dili tutulmuş bir biçimde, gözlerimizin içine bakmaktadır; elbette işaret ettiği o hakikatlerin karşısında, yine olsa olsa ancak bizim kadar masumdur.

Yukarıda yaptığımız uzun alıntıda Wernick, promosyon teriminin semantik üstünlüklerinden birinin, 'doğrudan ticarî olmayan faaliyetlere de uygulanabilir' nitelik taşıması olduğunu söylemekteydi. Ona göre günümüzde 'fikirler', 'davalar' ve hattâ 'bireyler' bile, giderek artan oranda bir promosyon niteliği sergiler hale gelmekteydi. Gerçekten de günümüzde, promosyonlaşma sürecinin siyasal söylem ve faaliyetler üzerindeki etkisi son derece açıktır. Wernick, kitabında, Polonya'daki Dayanışma hareketinin 1989'da düzenlenen seçimde kullandığı bir afişi çözümleyerek, bu durumu oldukça çarpıcı bir biçimde ortaya koyuyor. Bu ilginç çözümlemenin ayrıntıları üzerinde durmayacağım. Çünkü söz konusu edilen, artık bizim de pek aşina olduğumuz bir durum. Bir reklam kampanyası gibi tasarlanmış ve uygulamaya konmuş siyasal eylemlere; reklamcılığın anlamsız, ancak bir o kadar da çarpı(tı)cı diliyle konuşmaya çalışan siyasal örgütlere çoktan alıştık.

Kısacası, Wernick'in bu kitabında; kültürün, sanatın, tarihin, entelektüel ya da akademik hayatın, siyasetin ve hattâ ekono-

mik faaliyetin kendisinin yaygın bir promosyonlaşma sürecinin etkisi altına girişi hakkında oldukça ilginç ve çarpıcı saptamaları var. Ancak bu sürecin, yine Wernick'in vurguladığı gibi, modern bireyler üzerinde öyle çarpıcı etkileri var ki, ben burada son olarak biraz da bunlar üzerinde durmak istiyorum.

Wernick modern bireylerin, tüketim yaptıkça giderek daha çok tüketim mallarına benzer hale geldiklerini iddia ediyor. Ona göre, erken kapitalizmin 'mülkiyetçi birey' tipi, geç kapitalizmde yerini 'promosyoncu birey' tipine bırakmıştır. Yani, sadece metaları sahiplenmekle yetinmeyen, aynı zamanda kendini de bir meta olarak tasarlayan ve sunan yeni bir 'birey' tipidir söz konusu olan. Wernick'e göre, artık "çağdaş öznenin promosyon kültürüne kendi metinlerinin yazarı/uygulayıcısı olarak karışmış olmasını da hesaba katmanız gerekmektedir" (s. 290). Yine ona göre,

> "Ne olursa olsun, randevu almak ve giysi seçmekten bir iş görüşmesine katılmaya kadar, gündelik yaşamın mikro-alanında bu tür pratikleri kaplayan kendi promosyonunu yapma sürecine fiilen hemen herkes karışmış durumdadır. (...) Şu ya da bu düzeyde ve genellikle aynı anda çeşitli düzeylerde birden, hepimiz promosyon özneleri konumundayız. Pratik olarak promosyon öznesi olmamayı seçmemiz mümkün de değildir. Oyunu oynamamanın cezası kötü oynamaktır; hattâ elinde olmadan iyi oynamaktır" (s. 290-291).

Üstelik,

> "kendi reklamını yapan bireyler bu pratiklere iki kat bulaşmış durumdadırlar. Yani hem promosyon yazarları, hem promosyon ürünleridirler. Kendi promosyonunu yapan özne kendisini, başkaları için, piyasanın rekabetçi nitelikteki imaj oluşturma gereklilikleriyle aynı çizgide kurgular. Yapay bir imajla kuşatılan diğer metalar gibi, bu süreçte ortaya çıkan kurgu (kamusal tüketim için üretilen kişi) promosyon eklentisinin dönüştürücü etkilerinin damgasını taşıyacaktır. Sonuç, temel sosyal-psikolojinin toplumsal bakımdan adapte edilmiş benliği

[self]; bir kişinin işgâl etmeye başladığı toplumsal konumun (konumların) koşullarına göre ayarlanmış ve kendisiyle özdeşleşmiş rollerden meydana gelen bir zırhtır. Kendisini sürekli olarak rekabetçi dolaşım alanı için üreten benliktir bu: Giyim, konuşma, jestler ve hareketlerle sınırlı kalmayan, aynı zamanda sağlık ve güzellik çabalarıyla aktörün özenle ilgilenilen bedenini de kapsayan temsilî bir izdüşüm..." (s. 291).

Kendisinin izdüşümü haline gelmiş 'benlik', bireyin kendisine yabancılaşmasının doruğudur. Tarihin hiçbir döneminde insanlar günümüzde olduğu kadar kendi benliklerine özen göstermediler. Hiçbir dönemde kendilerine bugünkü kadar yatırım yapmadılar. Ancak hiçbir dönemde de bugünkü kadar yoğun bir benlik ve kimlik krizine girmediler. Bir çelişki mi bu? Yoksa zorunlu bir sonuç mu? Wernick, ikinci olasılığı kabul eder görünüyor. Ona göre bu kriz, 'promosyoncu birey'in önüne çıkan zorunlu bir sonuç:

"Çağdaş özne, kendimizi sunmamızın bireyler arası mübadele oranlarını doğrudan etkileyen ve rekabet dolayımından geçen çalışma ve oyun alanlarından başka hiçbir yerde, derin bir sahicilik problemiyle karşı karşıya kalmamıştır. Toplumun varlığını sürdürmesi, bırakın rekabette başarılı olmasını, sürekli ve izleyicileri hedef alarak kendini sahneye çıkarmaya bağlıysa, bu maskenin arkasındaki biz neyiz? Eğer cevap ikinci bir kimliği (bir kuklacıyı) gösteriyorsa, bunun içerdiği bölünmüş benlik duygusuyla nasıl bir uzlaşım sağlayacağız?" (s. 291-292).

Bu sorular, aslında bizi günümüzün en yakıcı sorunuyla yüzleşmeye itiyor: Sahicilik. Wernick'in, içinde yaşadığımız çağı özetleyen çarpıcı bir cümlesi var: "Sahtekârlığın genelleştiği bir toplumda, içtenlik ödül verilecek bir erdem haline gelmiştir" (s. 291). Gerçekten de, hiçbir çağda 'sahicilik' ya da 'içtenlik' talepleri ve iddiaları, toplumsal ve kişisel gündemi günümüzde olduğu kadar işgâl etmemiştir, sanırım. Gerçi 'Kendin ol!' buyruğu, insanın -tarihin hemen her döneminde- kendine yönelttiği en esaslı buyruklardan biri olmuştur ama;

hiçbir zaman da günümüzde olduğu kadar yakıcı bir biçimde kendisini hissettirmemiştir, diye düşünüyorum. Üstelik, 'sahicilik sorunu'nun yaşanma biçimde de önemli bir değişim vardır. Kaba bir ayrım olacak ama, şunu söylemek bana mümkün görünüyor: Eskiden insanların temel sorunu 'oldukları gibi görünmek'ti; şimdi ise tam tersine, 'göründükleri gibi olmak'. Yani, 'Kendin ol!' buyruğu eskiden bir kaynağa geri dönme eylemini gerektiriyordu ve sahicilik sorunu, benliğin doğal gerçekliğini 'görünür' kılmak biçiminde yaşanıyordu; şimdi ise, aynı buyruk -tam tersine- bir hedefe doğru ilerleyişi gerektiriyor ve doğal olarak sahicilik sorunu da, bir 'olmak', yani bir 'benlik projesi'ni hayata geçirmek biçiminde yaşanıyor. Aslında bu, bir bakıma modern Kartezyen öznenin gördüğü son romantik düştür: Nesnelliği şüpheli bir dünya içinde kendi öznel gerçekliğini kurmak ve korumak..

Bu 'düş'ün -kartezyen özneye yönelttikleri son derece yıkıcı eleştirilere rağmen- Nietzsche ve Foucault gibi modern düşünürlerce de paylaşıldığını düşünüyorum. 'Kendin ol!' buyruğunu yorumlarken, her ne kadar -örneğin bir Sartre gibi- 'sahicilik' kavramından değil de, daha çok Nietzsche gibi bir 'yaratıcı pratik' kavramından hareket etmiş olsa da, Foucault, kendimizi bir sanat eseri gibi temellendirmek, kurmak ve düzenlemek durumunda olduğumuzdan söz etmişti: "Neden herkes kendi yaşamından bir sanat eseri yaratmasın ki? Neden bu lamba ya da şu bina bir sanat eseri olabilsin de, benim yaşamım olmasın?" Sanatın da 'ipliğinin pazara çıktığı' bir çağda, benliği bir sanat eseri olarak yaratmanın anlamı nedir? Bir meta olarak piyasada dolaşıma girdikten sonra, 'kendimiz olma'nın ne anlamı kalır ki? Ancak Foucault'ya asla haksızlık etmek istemem. Çünkü o, gördüğünün bir düş olduğunu hissedebilecek kadar uyanık bir düşünürdü. Bu toplumda kendini bir özne olarak adlandırmanın ne kadar riskli bir iddia olduğunu farkındaydı. Yoksa yaşamı boyunca neden bu kadar 'anonim' kalmaya özen göstermiş olsundu ki? Neden öznelliği, bir anonimlik biçiminde tasavvur etsindi ki? Ve galiba, asıl yüzleşilmesi gereken soru da şudur: Bugün bir Nietzsche ya da Fo-

ucault'nun, asla kendilerinin istemeyecekleri bir biçimde piyasada, medyatik kanallarda dolaşıyor olmaları bile -yalnızca bu bile- artık 'sahici' ya da 'kendi kaderinin yaratıcısı' olan birey düşünün sonuna geldiğimizi göstermiyor mu?

Nihayet, bu yazının bir yerinde değindiğim direniş umuduna, muhalefet imkânına geri dönmek istiyorum. Wernick, kitabın sonlarına doğru, promosyon kültürünün bu çok boyutlu egemenliğini bir kez daha vurguladıktan sonra, Derrida'nın metinsellik için kullandığı bir ifadeyi uyarlayarak, "Promosyonun dışı yoktur," diyor. Ona göre, günümüzde promosyonu hicveden bir konuşma bile, kahkahayla yok etmeye çalıştığı sürecin dışında kalamamaktadır: "Biz, özellikle kamusal bir alanda ve buna bağlı olarak tamamen promosyonun damgasını vurduğu bir araçla *[medium]* iletişim kurduğumuzda, promosyon söyleminin dışına çıkmamız hiçbir şekilde mümkün olmaz" (s. 295). Wernick'in tüm bu söylediklerinden, aslında tek bir sonuç çıkıyor: Çıkış yok! Onun kendi benzetmesini kullanırsak, bugün içinde bulunduğumuz durum bir labirenti andırıyor: "Ne bir nihaî çıkış, ne bir nihaî ödül [...] ve duvarlar durmadan çoğalan peynir çeşitlerinin resimleriyle (ve resimlerinin resimleriyle) dolu" (s. 283). Buna rağmen Wernick, bu karanlık durum karşısında, sadece bir umut pırıltısını, 'en azından negatif anlamda' canlı tutmaktan söz edebiliyor.

Bunun nasıl bir şey olduğunu anlayabilmiş değilim; ama, her nedense bu umudu ben de paylaşmak istiyorum. Zaten çok fazla seçeneğimiz de yok galiba: Ya peynirlere ulaşmayı hayal edeceğiz, ya da çıkışa ulaşmayı düşleyeceğiz. Her şeyi paraya tahvil eden, hattâ kendisinin bu özelliğini eleştirmeye kalkan fikirleri bile paraya tahvil eden bir sistem içinde sıkışıp kalmışız işte! Ne yazık ki, şimdilik çıkış görünmüyor. Bu sistem içinde promosyon-dışı söylem alanları ya da kanalları bulmaya çalışmanın da hiçbir anlamı yok. Çünkü böylesi çabalar -ironik bir biçimde- promosyon alanları ya da kanallarının genişlemesinden başka bir sonuç vermiyor ya da en azından şimdilik böyle. Bu durumda yapılabilecek tek şey, sanırım Wernick'in de ima ettiğini düşündüğüm biçimde, sistemin iro-

nik bir ürünü haline gelmeyi kabullenmek yerine, sistem içinde ironik bir duruş yaratabilmek ve bundan da önemlisi, bu duruşun ironik-muhalif statüsünün eğretiliğinin bilincinde olmaktır. Sistemi topyekün karşısına alabilecek muhalif bir konumun, konduğu hiçbir yerde fazla oyalanmayan bir göçebelik olarak tahayyül edilmesi gerektiğini söylerken kastettiğim şey aşağı yukarı buydu. Çünkü artık bir yerde gereğinden fazla durmak, sisteme dahil olmakla eşanlamlı hale gelmiştir.

Burada söylemek istediğim şeyi, tek bir örnekle somutlaştırmak istiyorum. Bilindiği gibi, geçtiğimiz aylarda ülkemizde ilginç bir eylem yaşandı. Şu ünlü 'ışık söndürme' eylemini kastediyorum. Bu, gerçekten de son derece ilginç bir eylemdi. Çünkü, toplumsal muhalefetin neredeyse en ataletli döneminde, ülkemiz yine neredeyse en canlı toplumsal muhalefet eylemlerinden birine sahne oldu. Kelimenin tam anlamıyla 'postmodern' bir direniş eylemiydi bu. Her şeyden önce, örgütleyici bir öznesi ya da özneleri olmayan, bu anlamda 'anonimliği' öznel bir güç haline getiren; başka bir deyişle, belirsizlikten güç alan tuhaf bir eylemdi bu. Reklamcılığın dilini ironik bir biçimde kullandı. Sanki bir reklam kampanyasıymış gibi başladı, sürdü ve bitti. Medyatik kanallar sonuna kadar kullanıldı. Ancak medyanın bu eylemin arkasında mı, yanında mı, yoksa önünde mi yer aldığı belirsizdi. Gerçi eylemin 'tasarımcıları' yok değildi ve bunların bazıları zaman zaman çeşitli medya kanallarında kendilerini gösterdiler; ama, sonuçta onların da bu tuhaf eylemin neresine düştükleri belirsizdi. Bir süre sonra, eylemi destekleyen bazı ünlülerin de bir dizi tanıtım formatı içinde ekranlarda boy göstermesiyle eylem daha da 'renklendi'. Kısacası, eylem öyle devasa bir boyut kazandı ki, sonunda 'bu kampanya' -katılanlar da dahil olmak üzere- herkesi 'aştı'.

Sistem, kendi araçlarını ve kendi dilini, bizzat sistemin kendisine karşı kullanan bu ironik eylem karşısında, ilk anda doğal olarak şaşkınlığa düşmüştü. Yine doğal olarak bu tuhaf eylemi, bildiği ve tanıdığı direniş kalıplarına doğru itip buralarda sıkıştırmaya çalıştı. Bu eylemin hanesine kaydedilebilecek tek başarı da, aslında işte bu bir anlık 'şaşkınlık'tı. Ancak, eylem,

bu 'bir anlık şaşkınlığı' sürekli kılmaya çalışmak yerine, kendini sürekli kılmaya yöneldiği anda, ironik bir biçimde kendi sonunu da hazırlamış oldu. Kısacası eylem, bulunduğu yerde gereğinden fazla oyalandı, başka bir mecraya göçemedi. Kitleler bulunduğu yerde durdu ve bu çağda asla görülmemesi gereken bir düşe saplanıp kaldı. Kendini bir an özne gibi hissetti ve asıl özne de -ki o, sistemin ta kendisidir- eylemini işte tam da o anda gerçekleştirdi. Eylemi 'popülerleştirip' yüzeyselleştirdi ve bir silindir gibi üzerinden geçerek 'düzleştirdi'.

Öyleyse şimdi, piyasada dolaşan Foucault'ya değil ama, o düş kuran Foucault'ya kulak vererek, bu kısa tanıtma yazısının son cümlelerini yazabiliriz: Bugün, gerçek bir özne olamamanın bilincine sahip olmak -en azından buna sahip olmak- bir 'sözde özne' olmaktan çok daha iyidir. Zaten gerçek bir özne olmanın, olabilmenin -eğer varsa- kapanmamış, kapatılmamış tek yolu da böylesi bir negatif bilinçten geçmiyor mu?

'Boş Zaman'ın Toplumsal Anlamı Üzerine Notlar*

1

Yaşadığımız yüzyılda, gelişmiş endüstri toplumlarının tümünde ve 'gelişmekte olan' ülkelerin birçoğunda, esas olarak üretim süreçlerindeki yeni teknolojik gelişmelerin olanaklı kıldığı çalışma sürelerindeki belirgin azalmalar nedeniyle, hem 'çalışma-dışı zaman'ın nicel boyutlarında hem de bu zaman dilimi içinde turizm, amatör spor, eğlence ve diğer 'yeniden-yaratım' etkinliklerine ayrılan zaman ve bu uğurda harcanan toplam para miktarlarında muazzam artışlar görüldü. Başka bir deyişle, bir zamanlar Paul Lafargue'ın dile getirmiş olduğu -kendi koşullarında kuşkusuz son derece radikal bir talep olan- 'tembellik hakkı', artık kapitalist sistem tarafından tamamen olmasa da kısmen meşrû bir 'hak' olarak tanınmış; hattâ daha da ileri gidilerek 'içselleştirilmiş' ve 'kurumsallaştırılmış'tır. Artık, çalışma zamanı ile çalışma-dışı zaman süreçleri arasında yeni bir göreli dengenin kurulduğundan; hattâ bu dengenin giderek ikinci kutup, yani çalışma-dışı zaman süreçleri lehine bozulmaya başladığından söz ediliyor.

(*) *Birikim* dergisinin 43. sayısında (Kasım 1992) yayımlanmış olan yazının gözden geçirilmiş halidir.

Üstelik bu, şimdi çalışma-dışı zamanın sadece nicel bakımdan geçmişte olduğundan daha önemli hale geldiği anlamına da gelmiyor. Hiç kuşku yok ki, bu dönüşümün nitel bakımdan da önemli bazı toplumsal sonuçları var. Tüm gelişmiş endüstri toplumlarında yaşanmakta olan bu dönüşüm, yani 'tam-zamanlı' işçiler için bile 'boş zaman'ın artık çalışmadan daha uzun bir süreyi kapsar hale gelmesi, hikâyenin sonu değil, sadece başlangıcıdır.[1] Bu dönüşümün, genelde bir bütün olarak toplum için; özelde tüm toplumsal sınıflar, fakat hepsinden önce de işçi sınıfı için; ayrıca etnik topluluklar, kadınlar ve tabiî ki tek tek bireyler için büyük önem taşıyan ciddi toplumsal, kültürel ve siyasal sonuçları vardır. Üstelik bu dönüşüm süreci tüm potansiyel etkilerini tam anlamıyla ortaya koymuş da değildir. Kısacası, sanırım burada bir 'oldu bitti'den, tamamlanmış bir süreçten değil, sadece bazı eğilimlerden söz edebilir ve bu 'açık-uçlu' süreci, sadece, bugün fiilen kendini göstermekte olan bazı ipuçlarını izleyerek anlamaya çalışabiliriz.

'Boş zaman sosyolojisi'nin -bağımsız bir araştırma alanı olarak- uzun bir süre, anlamsız bulunan, hattâ küçümsenen 'marjinal' bir disiplin olarak kaldığı söylenebilir.[2] Zaten dünyanın kapitalizmle birlikte içine girmiş olduğu sıkı 'iktisat çağı'nda ve bu çağı kuşatan son derece kesif 'çalışma etiği' atmosferi altında, bunun başka türlü olması da beklenemezdi. Ancak şimdi, yukarıda sözü edilen dönüşümle birlikte, durum -doğal olarak- hızla değişiyor. Şimdi artık bir 'boş zaman devrimi'nden ve bu devrimi izleyen bir 'boş zaman uygarlığı'nın[3] doğuşundan söz ediliyor. Doğal olarak, sosyolojik/entelektüel ilgi de hızla, üretimden tüketime ya da daha genel olarak ifade edecek olursak, çalışma yaşamından çalışma-dışı toplumsal yaşam alanlarına

1 A. Olszewska ve K. Roberts (derleyenler), *Leisure and Life-style: A Comparative Analysis of Free Time*, Sage, 1989, s. 1.

2 *A.g.e.*, s. 1.

3 Dumazedier, bunun hem bireyin hem de toplumun gelişimi için daha uyumlu bir toplumsal zaman dengesinin yaratılabileceği bilincinden hâlâ çok uzak olan bir boş zaman toplumunda yaşıyor oluşumuz gerçeğini değiştirmediğini söylemektedir. J. Dumazedier, "France: Leisure Sociology in the 1980s", *Leisure and Life-style: A Comparative...* içinde, *a.g.y.*

doğru kayıyor. Bu odak kaymasının en belirgin göstergesi ya da sonucu da, kuşkusuz, tüketim ve gündelik yaşam pratikleri gibi -daha önceleri açık ya da örtük bir biçimde- 'anlamsız', 'önemsiz' görülmüş olan alanlarda yapılan araştırma ve inceleme sayısındaki muazzam artıştır. Nihayet, çalışma dışında geçen 'boş zaman'ı gerçekten 'boş' bir zaman olarak gören ve gösteren -Gorz'un hoş ifadesiyle- "Buraya eğlenmeye gelmedik!" cümlesiyle özetlenebilecek olan katı bir 'çalışma etiği' yerine, faydacı çalışma değerleriyle varoluşsal 'boş zaman' değerlerini daha sistematik bir biçimde uzlaştırmayı, uyarlamayı olanaklı kılan yeni bir esnek 'çalışma etiği'nin doğuşu[4] ile bu sosyolojik/entelektüel odak kayması arasında yakın bir ilişki olduğunu söylemek mümkündür.

2

Kuşkusuz, her köklü değişim döneminde olduğu gibi bu dönemde de, ortaya çıkan eğilimlerin olası sonuçlarını ve bunların toplumsal, ekonomik, siyasal ve kültürel anlamını değerlendirme bakımından genel kabul gören tek bir formülasyondan söz etmek pek mümkün değildir. Tam tersine, birbirine tam anlamıyla karşıt birçok değerlendirmenin varlığından söz edebiliriz. Yine her köklü değişim döneminde olduğu gibi bu dönemde de, oldukça yüzeysel bir tasnifle, 'hiçbir şeyin değişmediği'ni iddia eden tutucu yaklaşımlar ile 'her şeyin değiştiği'ni iddia eden ütopyacı yaklaşımların, bu değerlendirmeler spektrumundaki iki 'aşırı uç'u temsil ettikleri söylenebilir.[5] Başka bir deyişle, bir uçta, çalışmanın insanlar için hâlâ en temel ihtiyaç olduğunda ısrar eden; 'boş zaman' denen şeyin esasında çalışmanın ürünü olduğunu, dolayısıyla çalışmaya tâbi bir zaman dilimi olmaya devam ettiğini vurgulayan ve bu nedenle de, özerk bir serbest ya da boş zaman teorisinin tasav-

4 R. Requixa, ve Camarago, L., "Brazil: A New Cycle of Modernisation", *Leisure and Life-style: A Comparative...* içinde, *a.g.y.*

5 J. Dumazedier, *a.g.y.*

vur edilemeyeceğini, sadece, 'boş zaman'ı çalışmanın tamamlayıcı bir parçası olarak gören genel bir çalışma teorisinin mümkün olduğunu iddia eden 'anakronik çalışma ahlâkları' vardır.[6] Diğer uçta ise, 'post-endüstriyel toplum teorileri'yle kavramsal bir flört içinde, bir döneme damgasını vurmuş olan 'üretim', 'emek', 'işçi sınıfı' gibi kavramların ardındaki 'gerçeklikler'i aşındıran bir 'boş zaman uygarlığı'nda birçok şeyle birlikte 'çalışmanın sonu'nun da gelmiş olduğundan söz eden ütopik düşler vardır.[7]

Tam anlamıyla karşıt yaklaşımları temsil ediyor olmalarına rağmen, her iki 'aşırı uç'un da gerçekliğe kısmî, dolayısıyla tek yanlı bir perspektifle bakmak gibi benzer bir hatayı paylaştıkları söylenebilir, sanıyorum. Tutucu yaklaşım, toplumsal değişimin getirdiği 'yeni'yi; ütopyacı yaklaşım ise, bu değişim süreci içinde ayakta kalmayı başaran 'eski'yi göremiyor. İlk yaklaşım, 'post-endüstriyel' olarak nitelendirilen toplumlarda 'boş zaman'ın önemli yaşam etkinliklerinin merkezi haline gelişini ve bunun sınıf kültürleri üzerindeki etkilerini görme; 'postmodern toplum'da 'ekonomik işlev ifası'nın bütünsel bir yaşam biçimi oluşturmaya yetecek bir unsur olup olmadığını, giderek daha çok tüketim düzeyinin belirlediği kültürel kimliğin merkezî noktası olarak görülüp görülemeyeceğini irdeleme bakımından ciddi eksikliklere sahiptir.[8] Üstelik bu yaklaşım, örtük olarak da olsa 'boş zaman' süreçlerinin yeni bir özerk toplumsal sorun alanı oluşturmadığını varsayarak, bireyin kendi öz benliğiyle, ötekilerle ve doğayla ilişkisinde ortaya çıkan yeni değerler ve serbest yaşam stillerinin, bireylere "yeni bir yaşam

6 Bu, çoğu Marksist emek teorisyeninin de paylaştığı bir yaklaşımdır. Örnek olarak bkz. A.G. Prudenski, *On the Methods of Time Budget Research*, SSCB: Academy of Secience, 1969.

7 Günümüzde giderek daha fazla yaygınlaşan bu yaklaşımın en önemli temsilcisi A. Gorz'dur. Çalışmanın, daha doğrusu 'bağımlı çalışma'nın modern toplumlarda ortadan kalkışı hakkındaki tezler için Gorz'un Türkçe'ye de kazandırılmış olan iki kitabına bakılabilir: A. Gorz, *Cennetin Yolları: Yaşanan Ekonomik Buhran Üzerine Tezler*, çev. T. Ilgaz, Afa Yayınları, 1985; *Elveda Proletarya*, çev. H. Tufan, Afa Yayınları, 1996.

8 Bu sorunları tartışan bir makale için bkz. F. Heller, *The Postmodern Politic Condition*, Polity Press, 1988.

alanı ve zamanı yaratan boş zamanın merkezî, ancak genellikle gizli anlamı"na bağlı olduğu[9] gerçeğini gözden kaçırıyor. Nihayet başka bir ciddi eksiklik de, söz konusu toplumsal dönüşümün ve bunun ürettiği yeni ilişki ve değerlerin, çalışmanın doğası üzerindeki etkilerinin değerlendirilmesine yeteri kadar dikkat sarf edilmemesidir, diyebiliriz.

Kuşkusuz, özellikle emek teorisiyenlerinin, artık yeni 'toplumsal temel'in boş zaman süreçleri olduğunu; tercih, haz ve kendini ifade etme gibi boş zaman değerlerinin tüm yaşamı yönlendirir hale geldiğini savunan görüşlere karşı, boş zamanın *toplumsal olarak üretilmiş* bir 'artı-zaman' olduğu üzerindeki ısrarları son derece önemli ve yerinde bir tutum olarak görülebilir. Gerçekten de, boş zamanın üretimi ve yeniden-üretimi -büyük ölçüde- ekonomik performansa bağlı kalmaya devam etmektedir. Toplumlar, sadece ekonomileri daha 'temel' gereksinimlerden fazlasını üretebildikçe boş zaman yaratabilirler. Modern dünyada boş zamanın artışı, büyük ölçüde bilim ve teknolojinin giderek artan biçimde üretim süreçlerine uygulanmasına bağlı görünüyor. Dahası, bireyler tıpkı diğer ihtiyaçları gibi, boş zaman ihtiyaçlarını karşılamak için de çalışmak zorundadırlar. Kısacası, boş zaman, kendi hayat damarlarını koparmaksızın hiçbir zaman ekonomik başarının dayandığı çalışma değerlerinin yerini alamayacaktır[10] diyebiliriz.

Boş zamanın toplumsal olarak üretilmiş bir 'artı-zaman' olduğu görüşü, siyasal içermeleri nedeniyle de ilginç ve önemlidir. Çünkü üretilmiş olan bu zaman, üretilen diğer zenginliklerle birlikte -farklı toplumsal sınıfların göreceli gücüne göre- eşitsiz bir biçimde bölüştürülmüş olarak görülebilir. Egemen sınıf, gayet doğal olarak, boş zaman arzusunu, kâr getiren mal ve hizmetlerin üretim ve satışıyla sömürmek isteyecektir. Bu nedenle, üretimin hükümranları, çalışma ve tüketimi kendi tutucu çıkarlarıyla uyumlu değerlerle doldurmaya eğilimlidirler. Ancak bugün bu perspektif, yaşanan toplumsal gerçeklikle çok

9 J. Dumazedier, *a.g.y.*, s. 148.

10 A. Olszewska ve Roberts, *a.g.y*, s. 2.

az çakışmaktadır. İlkin, bu perspektif, tüm çıkar sahibi kesimlerin güdülerini aşırı ölçüde basitleştirmekte; nesnel analiz kisvesi altında, yanıltıcı biçimde aşikâr nitelik taşıyan 'gerçekler'e işaret etmekte ve bugünkü işçilerinin çoğunun yaşam gerçekliğinde hiçbir temeli olmayan dogmatik bir 'emek' anlayışı dayatmaktadır. İkincisi ve daha da önemlisi, bu teori, toplumsal kurumlardan 'serbest zaman' kazanma mücadelesine, emek hareketleri dışındaki diğer toplumsal hareketler tarafından yapılan katkıyı göz ardı etmeye eğilimlidir. Nihayet, emek teorisinin, tüm toplumsal sınıflar için serbest zamanın artışıyla birlikte ortaya çıkan yeni ilişki ve değerler, serbest zamanın sembolik yapısının dinamikleri, eski emek değerlerindeki ve diğer kurumsal yükümlülüklerdeki göreli azalmalar karşısında ya sessiz kalmaya ya da indirgemeci bir konumu seçmeye eğilimli olduğu söylenebilir.[11]

Ütopik yaklaşım ise, tam tersine, boş zamanın hem nicel hem de nitel bakımdan önemini arttıran bu dönüşümün yarattığı yeni ilişki ve değerleri derin bir biçimde çözümlemekle birlikte, genelde bu dönüşümü bir 'kopuş' süreci olarak algılaması nedeniyle, dikkatini daha çok, ortaya çıkan eğilimlerin olası uzak sonuçlarına yönelterek, aslında mevcut toplumsal yapı ile bu dönüşüm süreci arasındaki organik ilişkileri gözden kaçırmaktadır. Bu hatanın, ütopyacı teorilerde iki temel boşluğa yol açtığı söylenebilir. Birincisi, Gorz örneğinde açık bir biçimde görülebileceği gibi, teknoloji bu teorilerin genelinde bir bağımsız değişken olarak görülmekte, dolayısıyla emeğin değişmesi ve daha az yoğun hale gelmesine rağmen, bu yeni ilişki ve değerlerin ekonomik yapı içindeki doğum yerlerinin, bizzat bunların uygulanması önüne çıkardığı engelleri ve dayattığı sınırları ciddi bir biçimde değerlendirmemektedir. Başka bir deyişle, ütopyacı teorisyenlerin kurumsal sınırlamaları tamamen göz ardı ettikleri değilse de, en azından yeteri kadar göz önüne almadıkları söylenebilir. Bunun en önemli nedeni, onların, zaten kendileri henüz yeteri kadar sağlam biçimde teorize edilmemiş

11 J. Dumazedier, *a.g.y.*, s. 151.

olan 'post-endüstriyel toplum teorileri'ni, genelde herhangi bir eleştiri süzgecinden geçirmeksizin *a priori* bir referans çerçevesi olarak almalarıdır, denebilir. Kuşkusuz bu durum, Gorz gibi hâlâ Marksist kavramları kullanmaya devam eden teorisyenlerin metinlerinde daha derin sorunlara yol açmaktadır. Kısacası, sonuçta onlar boş zamanın toplumsal anlamına ilişkin teorilerini, ne kapitalist ne de sosyalist olan tamamen farklı yeni bir toplumsal bağlam içine oturtmaya çalışmakta; ancak, zaten bu bağlamın kendisi teorize edilmeye muhtaç olduğundan ortaya ciddi boşluklar çıkmaktadır.

Yukarıda sözü edilen teorik boşluklar nedeniyle, ütopyacı teorisyenlerin kaleme aldıkları metinlerin 'idealler' ile 'gerçekler' arasında salınan sonsuz -ve bence çıkışsız- gelgitlerle dolu olduğu söylenebilir. Örneğin Gorz, "çalışma saatlerinin özgürce seçimi, özellikle, 'hayatı değiştirmek' ve aynı zamanda yeni iş alanları açmak için en etkili ve en hızlı yöntem" olduğunu söylediği "zamanın özgürleştirilmesi" talebine dayanan toplumsal projesinin "gerçek haline gelmesi için basit bir bakanlık tebliği"nin yeterli olduğunu söyler.[12] Ancak başka bir yerde de, işçi hareketinin 1 Mayıs 1906'da günde sekiz saatten daha fazla çalışmayı reddederek başlattığı 'zamanın özgürleştirilmesi' mücadelesinin, patronların yoğun direnişiyle karşılaştığını yazar:

> "[B]u yüzyıl boyunca, üretkenlik (...) on iki kat artmıştır. 1936'dan ve haftada kırk saatlik mesai yasasından bu yana da, hemen hemen dört katına çıkmıştır. Çalışma süresine gelince, o, kayda değer biçimde azaltılmadı. Bu, ücretliler daha çok parayı daha çok zamana tercih ettikleri için miydi? Bunun böyle olmadığını göreceğiz. Direniş tepeden gelmektedir: Sanayi şirketleri - her şeyden önce de patronlar- çalışma süresinin azaltılmasına karşı katı bir düşmanlık gösteriyorlar. Bu bugün, tıpkı birkaç yıl önce Almanya'da görüldüğü gibi, Fransa'da görülüyor: Otuz beş saatin genelleştirilmesi patronlar tarafından akıllara durgunluk veren ve yıkıcı bir talep olarak suçlanmaktadır."[13]

12 A. Gorz, *Cennetin Yolları...*, s. 192.

13 *A.g.e.*, s. 179.

İnsan bu satırları okuyunca, daha önce kullanılmış olan 'bakanlık tebliği' sözünün, ütopyanın uygulanabilirlik ya da hayata geçirilebilirlik ölçüsünü gösteren bir eğretileme olduğunu düşünüyor. Ancak Gorz, bu satırların hemen ardından, "[s]ağ neden her zaman çalışma süresini yüzde 10 azaltmaya imkân verecek yerde çalışanların sayısını yüzde 10 azaltmayı tercih etmektedir?" diye sorar ve bu son derece önemli soruyu şöyle yanıtlar: "Bu soruya ekonomik bir yanıt aramak boşunadır. (...) Patron kesiminin direnişinin asıl nedenleri, çok daha değişik, esas olarak *ideolojik* niteliktedir."[14] Patronların direnişinin bu biçimde yorumlanması, kuşkusuz, bu sınıf eyleminin ardındaki ekonomik, yapısal saikleri göz ardı etmeye yol açıyor. Evet, "işsizlik şeklinde kabul ettirilen boş zaman, istihdam yaratıcı, daha kısa bir haftalık çalışma biçimindeki boş zamandan çok daha pahalıya mal olmaktadır"[15] ve bu nedenle sağın -ya da burjuvazinin diyelim- tercihi kesinlikle 'ekonomik' değildir. Ancak kabul etmeliyiz ki, bu 'bize göre' böyledir. Marx'ın mükemmel öngörüsü, yani kapitalizmin 'serbest zaman'ı 'artık zaman'a çevirme eğilimi göz önüne alınırsa, bu direnişin altında yatan son derece rasyonel ve bir o kadar ekonomik saik de sanırım çok daha açık bir biçimde görülebilir.[16]

Gorz'un teorisindeki bu boşluk, yani egemen ekonomik çıkar gruplarının 'serbest zaman' karşısındaki politik/ideolojik tutum ve tavırlarıyla direnişlerinin yapısal saiklerinin çözümlenmesinin yokluğu, sonuçta 'gerçeklik' ile 'ideal' arasındaki köprünün yıkılmasına, dolayısıyla tasarlanan toplumsal kurtuluş projesinin mutlak anlamda bir ütopyaya dönüşmesine yol açıyor. Sonuçta önümüze konan; "çalışmanın, yani belli bir ücret karşılığında satılan zamanın, başlıca uğraş olmaktan çıktığı; her kişinin kendini, karşılığı ödenmiş faaliyetlerinden

14 *A.g.e.*, s. 179-180 (a.b.ç. -Ş.A.).

15 *A.g.e.*, s. 179.

16 Bu konudaki son derece yerinde uyarılar için E. Mandel'in makalesine bakılabilir. E. Mandel, "Karl Marx'ın Düşüncesinde İşçi Sınıfının Devrimci Potansiyelinin Merkezi Konumu", *Sosyalizmin Geleceği* içinde, çev. S. Kaya, Fikret Başkaya (derleyenler), İmge Yayınları, 1991.

çok, boş zamanlarında yaptıklarıyla tanımladıkları ya da tanımlayabilecek"leri[17] bir 'boş zaman toplumu' ya da 'ilerlemeci' Prometheus'un unutulmuş kardeşi 'çalışkan' Epimetheus'un rehabilitasyonu öneren Ivan Illich'in, ideal boş zamanın tamamlayıcı bir parçası olarak ilginç, yaratıcı ve şenlikli çalışmanın, her şeyden önce bir haz kaynağı haline geldiği bir toplum düşü...[18]

Bu özlemi duyulan dünya ve toplum düşlerini paylaşmamak mümkün değildir. Ancak insan yine de şu can alıcı soruyu, en azından kendine sormadan edemiyor: Nasıl ve kiminle? Ütopyacı teorisyenlerin bu soruyu atlayan bir söylemi var: "Bir an için, şöyle düşünelim!" Bence zaten, ütopyanın en yararlı ve en güçlü tarafı da bu; yani 'olan'ın dışında 'olabilecek olan' başka şeyleri düşünmek için zihni serbest bırakması, hattâ deyim yerindeyse kışkırtması. Ancak bu 'zihinsel sıçrama'yı gerçek bir 'toplumsal sıçrama'ya çevirebilmek için, sanırım her şeyden önce yaşadığımız 'an'ı da hesaba katmamız gerekiyor. Ütopyacı yaklaşımın, boş zamanın toplumsal anlamını değerlendirirken 'yaşanan an'ı nasıl elinden kaçırdığına ileride yeniden döneceğim. Şimdilik bir sonuç olarak, hem tutucu hem de ütopik yaklaşımların başlangıçta paylaşmış oldukları hatanın, yani gerçekliğe kısmî bir perspektifle bakışlarının karşıt, fakat benzer bir eksikliğe yol açtığını söyleyebiliriz: Çalışma ile çalışma-dışı zaman süreçleri arasındaki ilişkilerin doğasını yeterli biçimde anlayamama ve bu ilişkiyi net bir toplumsal bağlam içine yerleştirememe.

3

Daha önce de söylemiş olduğumuz gibi, sosyolojik bir kavram olarak 'boş zaman' göreli kısa bir tarihe sahiptir. Ancak, zamanın toplumsal bir kategori olarak incelenmesi, sosyoloji tarihinde oldukça eskilere uzanmaktadır. E. Durkheim, 1930'da yayımlanan

17 A. Gorz, *Cennetin Yolları*..., s. 181.

18 I. Illich, *Şenlikli Toplum*, çev. A. Kot, Ayrıntı Yayınları, 1988.

Din Hayatının İlkel Biçimleri adlı çalışmasında, zamanın insan yaşamının temel kategorilerinden biri olduğunu söylemişti:

> "[Z]aman kavramı toplumdan gelmiştir. Bir zaman tasarlayalım ki: böldüğümüz, ölçtüğümüz yöntemlerden, nesnel işaret araçlarından sıyrılmış olsun; yılların, ayların, haftaların, günlerin, saatlerin birbirini izlemesi sayılmasın, böyle bir şeyi akıl kabul edebilir mi? Zaman, ancak farklı anları birbirinden ayırmak koşuluyla tasarımlanabilir. (...) Zaman öyle bir soyut, kişilik-dışı bir çerçevedir ki, yalnız bireysel varlığımızı değil, insanlığı da sarar. Bu öyle sınırsız bir levhadır ki, orada bütün süre zihnin önüne serilmiş, mümkün olabilen bütün olgular da, belirli değişmez *işaret noktalarına* göre yerleşmişlerdir. Böyle örgütlenen bu zaman, benim zamanım değildir; bu aynı uygarlığa bağlı bütün insanların düşündükleri nesnel bir zamandır. (...) Gerçekten gözlemler gösteriyor ki, zamana göre sıralanan bu işaret noktaları toplum hayatından alınmıştır. Gün, hafta, ay, yıl bölümleri, hep belirli aralıklarla kutlanan dinsel törenleri, bayramları, çeşitli toplum törenlerini karşılar. Takvim hem kolektif eylemlerin ritmlerini bildirir, hem de bu eylemlerin düzenini sağlar."[19]

Daha sonra Durkheim'ın öğrencisi Halbwachs, *La mémoire collective* adlı ünlü çalışmasında bu fikri biraz daha geliştirdi. Halbwachs, her toplumun, farklı toplumsal grupların kendi gündelik yaşam deneyimlerine dayanan 'çoğul zaman çerçeveleri'ne sahip olduğunu gösterdi. George Gurvitch, İngilizce'ye *The Spectrum of Social Time* başlığıyla çevrilen eserinde, Durkheim ve Halbwachs'ın görüşlerini daha da geliştirdi ve ayrıntılandırdı. O -deyim yerindeyse- toplumsal bir kuruluş olarak zaman incelemesini sosyolojik teorinin merkezine yerleştiren ilk sosyolog olma unvanına sahipti. Gurvitch, toplumsal zaman kavramını, her toplumun bu çoklu zaman çerçevelerini, sadece göreli olarak da olsa birleştirme ve bir hiyerarşi içinde düzenleme çabası içinde olduğu gerçeğini vurgulayarak geliştirdi.

---

19 Ş. Kösemihal, *Durkheim Sosyolojisi*, Remzu Kitabevi, 1971, s. 174-175.

Günümüze daha yakın tarihlerde de, Georges Balandier, Jean Ziegler ve Edward Hall, toplumsal zaman kavrayışımıza, Afrika ve Latin Amerika'nın farklı kültürlerindeki toplumsal zaman kuruluşları ve algıları üzerine yaptıkları incelemelerden elde ettikleri sonuçları ekledi̇ler. Edward Tiryakian, toplumsal zaman kavramını, modern toplumlardaki göçmen ve mülteci alt-kültür grupları üzerinde yaptığı araştırmalarla irdelerken; nihayet, toplumsal zaman kavramının en son değerlendirmelerinden biri de, önceleri Joffre Dumazedier, daha sonraları ise Nicole Samuel'ın başkanlık ettiği CNRS grup araştırmasının üyelerinin çalışmalarında bulunabilirdi. Bu grup, muhtemelen, serbest ya da boş zaman üzerinde en sistematik ve en verimli incelemeyi gerçekleştirmiştir, diyebiliriz.[20]

Bütün bu çalışmalar bize toplumsal zamanın, gruplar içinde etkileşim halinde olan insanların kendi grup yaşamlarının yapı ve düzeninin bir parçası olarak yaratmış oldukları ritmler, düzenlilikler ve dönemlerle ilgili olduğunu gösteriyor. Dahası, bu toplumsal zamanlar, belli bir tarihsel dönemdeki belli bir uygarlığın kültürel kalıpları tarafından da kurumsallaştırılmıştır. Her toplum içinde, farklı alt-gruplar ve farklı alt-kültürler arasında, bunların üyelerinin paylaştığı ayırt edici toplumsal zaman çerçeveleri bulunmaktadır. Başka bir deyişle, Halbwachs ve Gurvitch'in daha önce işaret etmiş olduğu gibi, tüm toplumlar bu bakımdan heterojen bir görünüm arz etmektedir, diyebiliriz.

Bütün bu saptamalardan çıkan en önemli sonuçlardan biri şudur: Toplumsal zaman(lar) tarihsel, kültürel ve sınıfsal kuruluşlardır; bu nedenle bunların tanımlanması, sınıflandırılması ve hiyerarşik bir yapı içinde düzenlenmesi, son derece ciddi politik/ideolojik içermelere sahip olan işlemlerdir. Bu işlemler - Gorz'un oldukça yararlı bir kavramını ödünç alarak- genel 'zaman politikası'nın öğeleri olarak tanımlanabilir. Bunun anlamına gelince: Toplumsal zaman(lar) üzerindeki tartışmalar, sadece 'tarafsız' bilimsel faaliyetler olarak görülemezler; bu faaliyetler hemen her zaman belli bir zaman politikası tercihini içere-

20 P. Bosserman, "The USA: Modern Times ant the New Solidarity", *Leisure and Life-style: A Comparative..., a.g.y.*, s. 163.

ceğinden, yine hemen her zaman belli bir tarafta durmayı, başka bir deyişle saf tutmayı gerektiren mücadele alanlarıdır da.

Yukarıda kısaca değinilen toplumsal zaman teorilerinin bir diğer önemli sonucu da, her toplumda tek değil birçok zaman çerçevesinin bir arada var olmaları ve toplumların bu bakımdan homojen değil heterojen bir görünüm arz etmeleriydi. Ancak buradan, kuşkusuz toplumsal yaşam alanlarının, farklı zaman çerçevelerinin birbirini kestiği bir 'kaos' hali sergilediği sonucu çıkarılmamalıdır. Bu heterojen yapı içinde, farklı zaman çerçevelerinin birbirini kestiği durumlar, en azından potansiyel olarak var olabilmekle birlikte, genelde her toplum, Gurvitch'in de vurguladığı gibi, göreli biçimde de olsa bunları hiyerarşik bir yapı içinde birleştirmeye ve düzenlemeye çalışır. Dolayısıyla, toplumsal yapı içinde farklı zaman çerçeveleri, genelde belli bir toplumsal sınıfın zaman politikasının 'egemenliği' ya da 'hegemonyası'yla sonuçlanan sürekli bir mücadele süreci içinde var olurlar, demek mümkün görünüyor. Kuşkusuz, bu zaman politikasının 'sınıfsal' doğası her zaman berrak değildir; genelde, sınıf-dışı, tarihsel, kültürel faktörlerle 'bulanmış' bir biçimde ortaya çıkar. Ancak özellikle çalışma ile boş zaman ilişkisi söz konusu olduğunda, bu zaman dilimlerinin tanımlanması, sınıflandırılması ve düzenlenmesindeki ekonomik, sınıfsal saikleri yakalamak göreli olarak daha kolaydır. Bu nedenle, çalışma ile çalışma-dışı zaman ilişkisi bağlamında, farklı zaman politikaları arasındaki mücadelenin, genel sınıf mücadelesinin bir parçası, hem de önemli bir parçası olduğu, rahatlıkla söylenebilir sanıyorum.

Bu hegemonya mücadelesinin uzantılarını, boş zaman sosyolojisi içindeki teorik tartışmalarda bulabiliriz. Bunu daha yakından görebilmek için, boş zaman sosyolojisi içindeki bu son derece karmaşık tartışmaları iki temel sorun etrafında toplayarak sınıflandırmak mümkün ve faydalı görünüyor: Çalışma ile çalışma-dışı zaman süreçleri arasındaki ilişkilerin doğasının açıklanması ve çalışma-dışı zamanın içerdiği farklı toplumsal zaman dilimlerinin belirlenip betimlenmesi.

4

'İlkel' toplumlarda olduğu gibi Ortaçağ toplumlarında da çalışma ile çalışma-dışı zaman süreçleri birbirinden kesin bir biçimde ayrılmamıştı. Aile ve topluluklar içinde gerçekleştirilen çalışma, renkli ve şenlikli ritüellerle birleştirilmişti. Başka bir deyişle, elbette antik kölelik durumu hariç, çalışma ile çalışma-dışı zaman süreçleri arasına henüz bir duvar çekilmemişti. Çalışma, kendi içinde -kısmen de olsa- 'eğlenceli' bir toplumsal faaliyet niteliği taşıyordu. Sözün kısası, çalışma değerleri ile boş zaman değerleri kısmen iç içe geçmişti. Çalışmayı boş zaman değerlerinden kesin bir biçimde koparan, onu keyifsiz, sıkıcı, monoton bir faaliyete çeviren ve böylece insan yaşamını iki 'geçimsiz ve geçişsiz' kompartımana bölen Endüstri Devrimi, yani kapitalizm oldu.[21] Üstelik, kapitalizm sadece bunu yapmakla kalmadı; çalışmayı 'yücelterek' boş zaman değerlerini 'aşağıladı'. Birçok yazar, kapitalizmin antik köleciliğin zaman politikasını tersine çevirdiğini söyler. Kuşkusuz doğru bir saptamadır bu; ancak gerçekte olan bundan çok daha fazlasıdır. Köleci toplumlarda - deyim yerindeyse- 'boş zaman sınıfları'nın egemenliği söz konusuydu. Burada çalışma, açık bir biçimde aşağılanıyor, bütün 'erdemler' bu 'boş zaman sınıfları'nın pratiklerine atfediliyordu. Kısacası, bu tür toplumlarda, köleler çalışmadıkları ya da en azından yeteri kadar çalışmadıkları için değil, tam da çalıştıkları için aşağılanıyorlardı. Kapitalizm koşullarında olanla karşılaştırıldığında, son derece 'erdemli', son derece 'dürüst' bir tavır olarak görülebilir bu. Çünkü kapitalizmde, gerçekte çalışmayanlar çalıştıkları için yüceltilirken, gerçekte çalışanlar da 'çalışmadıkları' ya da en azından 'yeteri kadar' çalışmadıkları için aşağılandı ve aşağılanıyor. Başka bir deyişle, eğer varsa 'kapitalizmin ruhu', 'çalışma etiği' maskesini takmış bir 'çalıştırma etiği'ydi. Doğal olarak, böyle bir 'etik', kapitalistlerin boş zaman faaliyetlerini bile 'çalışma'nın bir parçası olarak gösterirken, işçilerin boş zaman faaliyetlerini de 'tembellik' olarak görme ve gösterme ahlâksızlığını 'ahlâkî' bir form içinde sunabildi.

21 M. Argyle, *The Social Psychology of Work*, Penguin, 1989, s. 317.

Çalışma ile çalışma-dışı zaman arasına konan bu kesin ayrım çizgisi ile kapitalizm koşullarında ücretli emeğin yaygınlık kazanışı arasında yakın bir ilişki olduğu iddia edilebilir. Ücretli emek, kapitalizmin hızlandırdığı zamanın 'ticarileşmesi' sürecinin, yani zaman birimlerinin para birimlerine tahvilinin hem nedeni hem de sonucuydu. Dünya 'gücün servet olduğu' bir çağdan 'servetin güç olduğu' bir çağa doğru gittikçe, her şey gibi zaman da paraya boyun eğdi. Şimdi zaman paranın egemenliği altındadır ya da ünlü deyişle 'vakit nakit"tir. Kapitalizmin mantığına göre, zaman artık sadece para getiriyorsa 'değerli'dir; yoksa 'boşa harcanmış' ya da -daha özel mülkiyetçi bir dille- 'sokağa atılmış'tır.[22] Çalışmayı yücelten, aynı zamanda da boş zamanı aşağılayan ya da en azından değersizleştiren 'çalışma etiği'nin temelinde de, işte bu 'para mantığı'nın yattığı söylenebilir, sanıyorum. Ancak bu 'mantık', aslında bazı esaslı tutarsızlıklara dayanmaktaydı. Bu nedenle de, kısa sürede kendi ilkeleriyle çelişmeye başladı.

Ücretli emek koşulları altında çalışma, insanın belli bir ücret karşılığında zamanının 'belli' bir kısmını başkasının, yani kapitalistin ya da işverenin tasarrufuna bırakması anlamına geliyordu. Bu görünüşte 'eşit ve adil' alışveriş ilişkisinin taraflarından biri olan kapitalist için, kuşkusuz satın almış olduğu bu zamanın sınırları 'belli'ydi: Masai saatleri. Ancak diğer taraf, yani işçi için, satmış olduğu bu zamanın sınırları pek 'belli' değildi. Emek-zamanının karşılığı ödenmeyen kısmı olarak 'artı-değer' meselesi bir yana bırakılsa bile, işe geliş ve gidişte harcanan zamanın, çalışma-içi ya da çalışma-dışında dinlenmeye harcanan, yani doğrudan doğruya çalışma esnasında kaybedilen fiziksel, zihinsel ve psişik enerjinin yeniden-üretiminin gerçekleştirildiği zaman aralığının karşılığının ödenip ödenmediği ya da ödenmesinin gerekip gerekmediği son dere-

22 Weber, Benjamin Franklin'den şu sözleri aktarmaktadır: "Unutma ki zaman paradır; her gün çalışıp emeğinin karşılığı olarak on şiling kazanabilen ve yarım gün gezintiye çıkan ya da odasında yan gelip yatan, kendi zevki için sadece altı pens harcasa bile sadece bunları hesap etmemelidir, bunların yanında beş şiling daha harcamıştır ya da daha fazlasını sokağa atmıştır." Bkz. M. Weber, *Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu*, çev. Z. Aruoba, Hil Yayınları, 1985, s. 38.

ce 'tartışmalı' bir mesele olarak hâlâ ortada duruyordu. İşverenlerin ücretli tatilleri kabullenmesi ve bunun bir hak olarak genelleşmesi, birçok yerde işçi sınıfının -neredeyse kendi tarihi kadar eskilere giden- uzun ve zorlu mücadelelerinin sonucunda gerçekleşti.[23] Ancak hâlâ tartışma çekişme konusu olan zaman dilimleri var. Örneğin, bazıları -eğitimin büyük ölçüde meslekî kariyere yönelik bir faaliyet olması nedeniyle- okul yıllarının da çalışma yaşamının bir parçası olarak görülmesi gerektiğini savunurken; geleneksel yaklaşım, öğrencileri 'boş zaman sınıfları' içinde görmekte ısrarlıdır. Hattâ bu gelenek, çok daha vahim bir biçimde, ev kadınları ve işsizler gibi toplumsal kategorileri bile bu 'boş zaman sınıfları'nın üyeleri olarak tanımlamaya eğilimlidir.

Ancak bazı son dönem sosyolojik çalışmalarda, bu gelenek yoğun bir biçimde eleştirilmekte ve modern 'toplumsal zaman' tiplerinin daha titiz ve daha ayrıntılı biçimde tanımlaması ve sınıflandırılmasına çalışılmaktadır. Bu doğrultuda olmak üzere, modern boş zaman sosyolojisinde, geleneksel 'çalışma-boş zaman karşıtlığı'nın giderek daha yetersiz bir çerçeve haline geldiği vurgulanmakta; hem çalışma ile boş zaman süreçleri arasındaki ilişkilerin hem de çalışma-dışı zamanın içermekte ol-

23 W. Kiaulehn, bize işverenlerin önceki barbar mantığı hakkında ilginç ve anlamlı bir olay aktarmaktadır: "XIX. yüzyılın başlarında İngiliz parlamentosunda bir doktora resmen şunu sormuşlardı: 'Günde 16 saat bir makine kolunu çevirmek zorunda olan bir işçiye, yemeğini yediği sırada da işini kesmesi için izin verilmezse, acaba bu onun sağlığına zarar verebilir mi?' Doktor buna, kol çevirmek zorunda olmayan bir adamın da yemek yerken bir emek harcaması gerektiği karşılığını vermiştir. Demiştir ki: 'Hiçbir iş yapmayan da yemek sırasında boyuna çatalını ve bıçağını hareket ettirir. Bu hareketlerin zarar verdiği hakkında hiçbir kanıt yoktur; şu halde yemek sırasında makine kolu çevirmek işçinin sağlığına neden zarar versin?' Avam Kamarası üyeleri bu cevapla tatmin edilmiş olduklarını gösterdiler ve doktora ikinci bir sual sordular; bu, çok duygulu bir milletvekili tarafından sorulmuştu ve şöyleydi: 'Bir çocuk günde 18 saat yün ipliği imalâthanesinde çalışır ve ancak altı saat uyursa, bu onun sağlığına zarar verir ve büyümesine engel olur mu?' Bu sefer doktor biraz çekinerek karşılık vermişti: Gerçi 18 saatlik iş süresinin çocuklar için zararlı olduğunu sanmamaktaydı, ama kesin bir şey söylemeden önce bunu daha derinden incelemeyi gerekli buluyordu. Meclis, doktoru daha fazla rahatsız etmedi." Bkz. W. Kiaulehn, *Demir Melekler: Makinenin Doğuşu, Tarihi ve Kudreti*, çev. H. Örs, Remzi Kitabevi, 1971, s. 19-20.

duğu farklı zaman tiplerinin daha dikkatli ve ayrıntılı bir biçimde tanımlanması ihtiyacı dile getirilmektedir. Örneğin Samuel ve Romer, 'çalışma' ve 'çalışma-dışı' olmak üzere iki temel toplumsal zaman kategorisi ayırt eden ve 'çalışma-dışı' zamanın tümünü 'boş zaman' olarak görmeye eğilimli olan geleneksel yaklaşıma karşı, üç temel modern 'zaman tipi' ayırt etmeyi önerirler. Bunlardan birincisi, işe gidip gelme süresini de içeren 'çalışma zamanı'; ikincisi, insanların ailevi yükümlülükler için ayırmak durumunda oldukları 'toplumsal olarak yükümlenen zaman'; ve nihayet üçüncüsü de, ücretli çalışma ve ailevi yükümlülüklerden muaf tutulan 'serbest zaman'dır. Ayrıca, bu sonuncu zaman tipi de, politik veya dinsel pratikler gibi etkinliklere ayrılan 'toplumsal olarak üstlenilen zaman' ve kişinin sadece kendisine ayırmış olduğu 'boş zaman' alt-tiplerini içermektedir. Görülebileceği gibi, Samuel ve Romer, Dumazedier ile aynı biçimde, 'boş zaman'ı, herhangi bir karşılık beklemeden gerçekleştirilen, doğrudan kişisel yapıp etmelere ayrılan serbest zaman parçası olarak tanımlamaktadırlar. Onlara göre, bu zaman tiplerinin her biri, kendi ayırt edici nitelikleri olan farklı toplumsal zaman bölümleridir.[24] Aynı geleneğe karşı Dumazedier da, öncelikle serbest zaman ile işsizlerin pratikleri arasında ayrım yapılması gerektiğini vurgulamış ve gün, hafta, yıl ve çalışma yaşamı sonrasındaki boş zaman biçimlerinin zorunlu olarak aynı şey olmadığını, bunların dikkatli bir biçimde birbirinden ayırt edilmesi gerektiğini savunmuştur.[25]

Söz konusu geleneğe karşı çıkan modern boş zaman teorilerinin başka bir olumlu katkısı da, onların serbest zamandan elde edilen 'tatmin'le çalışmadaki yabancılaşmanın sonunun gelebileceğine ilişkin inanca karşı, modern serbest zaman süreçlerine daha eleştirel bir perspektifle bakmalarıdır, denebilir. Ancak burada da bazı ciddi belirsizlikler yok değildir. Daha önce de söylemiş olduğumuz gibi, modern boş zaman teorile-

24 P. Bosserman, "The USA: Modern Times ant the New Solidarity", *Leisure and Life-style: A Comparative...*, *a.g.y.*, s. 164.

25 J. Dumazedier, *a.g.y.*, s. 143-155.

rinin, özellikle de ütopik yaklaşımların en ciddi eksikliği, onların çalışma ve çalışma-dışı zaman arasındaki ilişkileri yapısal bir bağlam içine yerleştirmeyi büyük ölçüde başaramamalarıdır. Kuşkusuz, bu teorilerin çoğu, çalışma ile serbest zaman süreçleri arasındaki ilişkilerin farkındadır; ancak sorun, onların bu ilişkilerin içinde yer aldığı yapısal bağlam hakkında net fikirlere sahip olmayışlarıdır. Bu durumu en açık biçimde onların serbest zamanın toplumsal anlamına ilişkin değerlendirmelerinde görmek mümkündür. 'Post-endüstriyel toplum' teorileriyle dirsek temasları nedeniyle, onlar sık sık 'kapitalizm' terimini kullanmakla birlikte, aslında tamamen farklı ve 'yeni' bir toplumun ortaya çıkmış olduğu varsayımından hareket etmekte, dolayısıyla modern serbest zaman süreçlerine yönelik eleştirilerini bağlamsızlaştırmakta ya da başka bir deyişle, ütopik bir fanus içine yerleştirmektedirler.

Bu eksiklik kendisini en net biçimde, modern boş zaman teorisyenlerinin Karl Marx'ın serbest zamana ilişkin görüşlerine yönelik eleştirilerinde gösteriyor. Örneğin, boş zaman sorununa en fazla kafa yormuş modern araştırmacılardan olan Gorz ve Dumazedier, Marx'a serbest zamanın toplumsal önemini sezen ilk düşünürlerden biri olma unvanını vermekte; ancak onun bu sezgilerinin yaşanan gerçek süreç tarafından büyük ölçüde, hattâ tamamen çürütülmüş olduğu eleştirisini yöneltmektedirler. Başka bir deyişle, onlar Marx'ın serbest zamanın gelecekteki önemini görmüş olduğunu; ancak bu noktada ünlü eleştirel tavrını koruyamadığını ileri sürerler. Örneğin Dumazedier, Marx'ın çalışmadan tasarruf edilen zamanın 'insanî gelişmeye hizmet edeceği' öngörüsünün doğrulanmadığını iddia eder. Ona göre, "bizim şu anki toplumsal bağlamımız içinde, serbest zaman bazen insanların aşağılanmasına, bazen de gelişimine hizmet etmektedir. Serbest zaman, toplumsal konformizme de yaratıcılığa da, toplumsal katılıma da kaçışa da hizmet edebilir."[26] Aynı biçimde Gorz da, başka fakat ilişkili bir konu üzerinde dururken, şöyle diyor:

26 *A.g.y.*, s. 156.

"Marx'ın öngörüsüne uygun olarak, işin doğası ('önceden belirlenmiş niteliği') işle ilgisini kesti: artık 'çalışıyorum' ya da 'bir işim var' deniyor, 'şunu ya da bunu yapmaya çalışıyorum' denmiyor. (...) Bu 'belirlenmiş içeriğe ilgisizlik' yine de, Marx'ın öngördüğü gibi, bireyin toplumla tıpkı 'organik bedeni'ymişçesine özdeşleşmesini sağlamadı, tersine, işin geneline karşı bir soğumaya yol açtı"[27]

Oysa burada hem Dumazedier hem de Gorz tarafından atlanan ya da kaçırılan 'ayrıntı' son derece önemlidir: Toplumsal bağlam! Görülebileceği gibi, Marx'ın öngörü ya da sezgilerinin -gayet doğal olarak- şu an içinde yaşamakta olduğumuzdan tamamen farklı bir toplumsal bağlamla ilişkili olduğu son derece açıktır. Başka bir deyişle, Marx'ın serbest zamana olumlu değer atfedişi, büyük ölçüde onun bu zamanı sosyalizm ütopyası bağlamında değerlendirmeye çalışmasına bağlıdır. Marx'ta -eğer varsa- eksik olan -gayet tabiî ki, 'atlanmış' olan değil 'var' olmayan- serbest zamanın kapitalist sistem bağlamındaki işlevi ve anlamının eleştirel bir değerlendirmesidir. Kısmen Dumazedier'da, özellikle Gorz'da eksik olan ise, tam da şu an içinde yaşamakta olduğumuz toplumsal bağlamın doğasına dair net fikirlerdir.

Aslında Gorz'un teorisini mutlak, dolayısıyla olumsuz anlamda 'ütopik' kılan şey, onun yakın ya da uzak geleceğe yönelik projeksiyonları değil (bu anlamda kim ütopyacı değildir ki?), fakat onun bu projeksiyonlar ile içinde yaşanan gerçeklik arasında tutarlı ve anlamlı ilişkiler kuramamasıdır. Bu noktada, ütopyacı metinlerin içerdiğini söylediğimiz 'ideal' ile 'gerçeklik' arasındaki sonsuz gelgiti ve bu ikisi arasına, "Bir an için, şöyle düşünelim," diyerek kurulmak istenen hayali köprüyü daha net bir biçimde görmek mümkündür. Örneğin Gorz, bir yandan, çalışmanın ortadan kalkışını neredeyse kendiliğinden gerçekleşen 'doğal' bir süreç olarak görmeye eğilimlidir: "Robotlaşma, geçmişin büyük dönüşümlerinden hiçbirinin olmadığı ölçüde, yüz elli yıldan bu yana yerleşmiş toplumsal düzenin te-

27 A. Gorz, *Cennetin Yolları...*, s. 56.

mellerine yönelen bir teknolojik devrimi temsil etmektedir."[28] Diğer yandan da, bu sürecin bir toplumsal mücadele içinde ortaya çıktığını ve sonucun büyük ölçüde bu mücadelenin seyrine bağlı olduğunu söylemektedir:

> "Sağ ile sol arasındaki sınır çizgisi, serbestleştirilmiş zamanın toplumsal yönetiminde -zaman politikasında- olduğundan daha iyi bir biçimde hiçbir yerde belirginleşemez. Zaman politikası, sağda ya da solda uygulanışına göre, işsizliğin toplumuna veya boş zaman toplumuna götürebilir."[29]

Bu 'gelgit'i Gorz'un metinlerinin hemen her satırında görebiliriz. Örneğin, Gorz bir yerde 'alıklaştırıcı boş zaman' ile 'bir toplum projesini içeren kurtarılmış zaman' arasında ayrım yapacak kadar gerçekçidir; ancak başka bir yerde, örneğin bu toplum projesini üstlenebilecek olan özne konusunda, ütopyasının fanusu içine çekilmeyi gerçekçiliğe tercih etmeye eğilimlidir. Gorz bu noktada, aslında 'ortodoks' tavrını sürdürür görünmektedir: "Solla sağ arasındaki sınır, her zaman olduğu gibi açıkça iş dünyasından geçiyor." Gorz'a göre, toplumsal mücadelenin mekânı pek değişmemiş; ancak, bu mücadelenin aktörleri ve biçimi tamamen değişmiştir. Şimdi "işi paylaşma, iş saatlerini azaltma, özdenetim faaliyetlerini yaygınlaştırarak ücret düzenini ortadan kaldırma ve herkese yaşamasını güvenceye alacak bir gelir sağlama mücadelesinde *mümkün* olan tek toplumsal özne 'çalışmaya karşı ilgisizler' kitlesidir."[30]

Gorz başka bir yerde, bu yeni toplumsal özneyi üretimden atılmış ya da yeteneklerinin altında çalıştırılan kişilerin tümünü kapsayan bir 'olmayan-işçilerin olmayan-sınıfı' olarak tanımlayarak şunları yazar: "İşçi sınıfından farklı olarak bu olmayan-sınıf, kapitalizm tarafından ortaya çıkarılmış değildir

---

28 *A.g.e.*, s. 168.

29 Aynı kitabın başka bir yerinde de Gorz, bunu daha kesin bir biçimde ortaya koymaktadır. "Çalışma süresinde gelir garantisiyle yapılacak bir genel azaltma, şu halde her şeyden önce, zaman politikasıyla iş politikasının olduğu kadar, sendikal faaliyetin ve planlama organlarının da araçları durumunda olacağı bir toplumsal değişim iradesini gerektirir." Bkz., *a.g.e.*, s. 73.

30 *A.g.e.*, s. 59.

ve kapitalist üretim ilişkilerinin damgasını taşımaz; bu olmayan-sınıf, kapitalizmin buhranı ve yeni üretim tekniklerinin etkisiyle kapitalist üretimin toplumsal ilişkilerinin yok olması sonucu ortaya çıkmıştır. Marx'a göre işçi sınıfının taşıması gereken olumsuzluk kesinlikle yok olmadı; yeni bir yere doğru kaydı ve bu yerde radikalleşti." Bu, nerede olursa olsun 'kendisini kayıtsız bırakan bir görevde çalışan... olmayan-işçi', yani 'yeni-proleter', geleneksel proletaryaya oranla ek bir avantaja sahiptir: "[B]u da önceden kendi bilincinde olma, yani birbirinden ayrılmaz biçimde nesnel ve öznel, kolektif ve kişisel bir varlığa sahip olma avantajıdır."[31]

Gorz'un, bu 'olmayan-sınıf'ı gerçek değil *potansiyel* bir toplumsal özne olarak gördüğü gayet açıktır. Buna rağmen, bu potansiyel öznenin 'gerçek' haline gelebilmesi bakımından ortada ciddi bazı sorunlar vardır. Birincisi, Frankel'ın da belirtmiş olduğu gibi, 'yeni-proleterler'in çoğu -Gorz'un iddiasının tersine- işsiz kalmaktan rahatsızdırlar, hâlâ aşırı üretim ve çalışma ahlâkıyla tanımlanıyor ve temelde özerk boş zaman için alternatif bir düşünceye -çalışmasız bir yaşama- yönelmiş değiller.[32] İkincisi ve belki daha da önemlisi, Gorz'un, bu 'yeni-proleterler'in toplumdaki sayısal ağırlığını abartışı ve geç kapitalizm ile bu tür işçiler arasındaki ilişkileri göz ardı edişi bir yana; ortada hâlâ, 'kendilerini herhangi bir sınıfa ait hissetmeyen' bu 'olmayan-sınıf'ın nasıl olup da kolektif bir varlığa sahip olacağı ve kolektif bir devrimci bilinç geliştireceği gibi son derece önemli bir sorun kalmaktadır.

Aslında Gorz'un mutlak anlamda ütopik görüşlerinin eleştirisi için başka kaynaklara başvurmaya pek gerek yoktur. Çünkü bu görüşlere yönelik en sağlam itirazları, yine Gorz'un kendi metinleri içinde bulmak mümkündür. Bu nedenle, aşa-

31 A. Gorz, *Elveda Proletarya...*, s. 73-75.

32 Aslında bu konuda, Gorz'un kendisinden de alıntı yapmak mümkündür: "'Tam gün çalışma' ya da 'işsizlik' seçenekleri arasında kısılmış kalmış insanlar hâlâ işi tercih ediyorlar. Buysa, onların çalışmanın geleneksel değerlendirilişine katılmaya devam ettikleri anlamına gelmez." Bkz. A. Gorz, *Cennetin Yolları...*, s. 108.

ğıda esas olarak Gorz'un gerçekçi saptama ve sezgilerine dayanarak boş zamanın kapitalist sistem bağlamı içindeki toplumsal anlamını irdelemeye çalışacağım. Hiç kuşku yok ki, burada ortaya atacak olduğum görüşler, kesin yargılardan çok, tartışmaya açık geçici önermelerden oluşacaktır. Başka bir deyişle, bu bölümde gerçekleştirmek istediğim şey, boş zamanın geç kapitalizm koşulları altındaki toplumsal anlamını tartışmak; içinde yaşamakta olduğumuz toplumsal/tarihsel dönem içinde çalışma ve çalışma-dışı yaşam alanları arasındaki ilişkileri sorgulamak; ve nihayet, bütün bunların sosyalist bir politika için taşımakta olduğu anlamı irdelemektir.

5

Gorz'un, kapitalizmin siyasal istikrarını büyük ölçüde kişilere iş yaşamları dışında *görünürde* artan bir kişisel egemenlik alanı vermiş, verebilmiş olmasına borçlu olduğu; bütün gelişmiş toplumlarda (ki ben, bunun artık bizimki gibi 'gelişmekte olan' toplumların da gerçeği olduğunu düşünüyorum) 'gerçek yaşam'ın işin dışında başladığı, işin 'iş-olmayanın alan'ını genişletmek için bir araç, insanların asıl etkinliklerini sürdürebilmek için yaptıkları geçici bir uğraş haline gelmiş olduğu saptamasına büyük ölçüde katılıyorum. Benim itirazım esas olarak, Gorz'un, bütün bunların "kapitalizmin kurduğu ideolojinin, değerler ölçüsünün, toplumsal ilişkilerin radikal bir biçimde yıkılması" anlamına geldiği saptamasına yönelik. Başka bir deyişle ben, bütün bu gelişmelerin kapitalizm ve onun ideolojisiyle *zorunlu olarak* bağdaşmaz olduğu görüşüne katılamıyorum. Burada söz konusu olan şeyin, "sanayi-sonrası topluma geçişi başlatan kültürel bir dönüşüm"[33] değil de -tam tersine- alternatif bir toplumsal hareket tarafından başka bir mecraya çekilmedikçe, hâlâ kapitalizm koşulları altında yaşamaya devam ediyor olacağımız gerçeğini kesinlikle değiştirmeyen bir süreç olduğunu düşünüyorum.[34]

33 A. Gorz, *Elveda Proletarya...*, s. 87.

34 Aslında Gorz da aynı görüşü paylaşıyor; ancak, bir 'sanayi-sonrası kapitalizm' tanımı geliştirmedikçe 'sanayi-sonrası toplum' kavramı ile 'kapitalizm' kavra-

Burada tartışmak için ortaya atmak istediğim temel iddia şudur: Ortadan kalkıp yerini başka bir şeye bırakan kapitalizm değildir; ki bu noktada, Mandel ve Jameson'ın günümüz kapitalizminin daha önceki dönemlerde olduğundan çok daha saf ve olgunlaşmış bir kapitalizm biçimi olduğu görüşünü paylaşıyorum. Değişen, asıl olarak kapitalizmin zaman politikasıdır. Bunun anlamı da, büyük ölçüde kapitalizmin 'erken' dönemlerine ait olan katı 'çalışma etiği'nin, zorunlu olarak onun tek ve alternatifsiz ideolojisi olarak görülemeyeceğidir. Başka bir deyişle, çalışmanın faydacı değerleri ile boş zamanın varoluşsal değerlerini uzlaştırmaya çalışan, hattâ giderek ikincileri daha fazla vurgulayan yeni bir esnek 'çalışma etiği'nin kapitalizmle zorunlu olarak bağdaşmaz bir ideoloji olduğunu düşünmek için elimizde hiçbir sebep yoktur. Hattâ tam tersine, mevcut kapitalizmin artık eski ideolojisiyle ayakta durma şansı pek kalmamıştır, demek bile mümkün görünüyor. Dolayısıyla D. Bell'in, tüm gelişmiş kapitalist toplumlarda ekonominin değerleri ile serbest zaman 'ethos'u arasında ortaya çıkan tehdit edici yapısal çelişki hakkındaki tezini[35] daha derin ve daha dikkatli bir şekilde değerlendirmek durumundayız. Bell'in bu önemli tezi, yaşanan gerçekliği bir bakıma yansıtmakla birlikte, bir bakıma da basitleştirmekte, dolayısıyla çarpıtmaktadır, diyebiliriz. Çünkü bu tez bize, söz konusu çelişkinin kapitalist toplumların iki farklı yaşam alanı arasında, yani ekonomi ile kültür alanları arasında ortaya çıktığını söylüyor; oysa durum bundan çok daha karmaşıktır. Tam burada, yukarıda ileri sürülmüş olan temel iddiayı tamamlayan ve hattâ temellendiren ikinci bir önerme ortaya atılabilir, sanıyorum: Kapitalist toplumlarda ortaya çıkan, çalışma değerleri ile serbest zaman ethosu arasındaki çelişki sadece ekonomi ile diğer toplumsal yaşam alanları, örneğin kültürel alan arasında değil, potansiyel olarak -her şeyden önce- ekonominin kendi içindeki, daha doğrusu ekonominin farklı sektörleri arasındaki bir çelişkiye tekabül etmektedir.

---

mını karşılıklı olarak değiştirilebilir şeyler olarak görmek bana tutarlılık açısından uygun değilmiş gibi geliyor.

35 Aktaran, A. Olszewska ve K. Roberts, *a.g.e.*, s. 2.

Bu iki temel önermeyi biraz daha net hale getirebilmek için, yeni esnek 'çalışma etiği'nin kapitalizmin *genel mantığına* ters düşmediğini iddia edeceğim. Hatırlanacağı gibi, kapitalizmin -en erken aşamalarından itibaren- her şeyi para ölçülerine vuran bir mantığa sahip olduğunu; başlangıçta 'boş zaman'ı tam da bu mantık çerçevesinde -para getirmediği için- 'değersiz' olarak damgalamış olduğunu söylemiştik. Öyleyse, boş zaman süreçleri paraya tahvil edilebilir hale geldikçe, yani bu süreçler sermaye için yeni bir kâr kaynağı ya da alanı haline geldikçe, kapitalizmin ve doğal olarak onun ideolojik biçimlenişinin 'çalışma-dışı' zamanı da en azından 'çalışma zamanı' kadar 'değerli' bir yaşam alanı olarak görmeye ve sunmaya başlamasına da hiç şaşırmamalıyız.

Kapitalizm, tüm toplumsal yaşam alanlarının yaygın ve yoğun bir biçimde 'metalaştırılması', yani 'ticarileştirilmesi'yle birlikte ortaya çıkan 'yoğun birikim rejimi'[36] döneminde, ilgisini emek süreçlerinden, emeğin yeniden üretim süreçlerine doğru kaydırdı. Başka bir deyişle, kapitalizm için, emeğin yeniden üretiminin gerçekleştiği gündelik yaşam alanlarındaki yatırımlar da, sermaye birikimi bakımından en azından emek süreçlerindeki düzenlemeler kadar önem kazanmaya başladı. Aslında bu, kapitalizmin başlatmış olduğu genel 'zamanın metalaştırılması' sürecinin yeni ve ileri bir evresi olarak görülebilir. Bu evrede -gayet doğal olarak- 'boş zaman' ekonomik olarak 'değerli' bir zaman dilimi olarak görülmeye başlandı ve bu tür 'boş' zamanları 'doldurmaya' yönelik her türlü etkinlik de giderek artan biçimde 'metalaşma'ya maruz kaldı. Şimdi, "özelleşmiş donanımlar gerektiren birçok boş zaman etkinliği, tüketicilerin sadece parası için değil, aynı anda zamanı için de rekabet halinde olan boş zaman ve kültür endüstrileri tarafından pazarlanmaktadır."[37] Kısacası, kapitalizm artık -her şeyden önce kendi ekonomik motivasyonları ve çıkarları nede-

36 Bu kavramı, M. Aglietta'nın kullandığı anlamda alıyorum. Ayrıntılı bilgi için onun kitabına bakılabilir. *A Theory of Capitalist Regulation*, Verso, 1987.

37 F. Govaerts, "Belgium: Old Trends, New Contradicitions", *Leisure and Lifestyle: A Comparative..., a.g.e.*, s. 81.

niyle- herkes için daha fazla 'boş zaman' istemek durumundadır; ancak -yine aynı motivasyonlar ve çıkarlar nedeniyle- bu zamanı 'boş' bırakmaya da asla razı olmayacaktır. Şimdi kapitalist sistemin temel hedeflerinden biri -belki de en önemlisi- ister toplumsal mücadeleler isterse doğrudan teknolojik ilerlemeler yoluyla yaratılmış olsun, her türlü 'boş zaman'ı 'fethetmek' ve 'sömürgeleştirmek'tir.

Günümüz kapitalizminde boş zaman süreçlerinin 'sömürgeleştirilmesi'nin, ekonomik ve ideolojik olmak üzere aslında iç içe geçmiş iki temel boyutu olduğu söylenebilir. Ekonomik açıdan boş zaman, giderek bir 'tüketim toplumu' haline gelen kapitalizmin asla kayıtsız kalamayacağı bir zaman dilimidir. Çünkü ilkin, ekonominin şimdi tüketime her zaman olduğundan daha fazla ihtiyacı var ve tüketim de insanların daha fazla boş zamana sahip olmasını gerektiren bir yaşam tarzı yaratıyor. Metaları satın almak ve tüketmek ya da sadece seyretmek için bile insanların şimdi çok daha fazla boş zamana ihtiyacı var. İkincisi, yaratılan her toplumsal serbest zaman, ekonominin özellikle hizmet ve eğlence sektörüne yeni bir kazanç alanı açıyor. İdeolojik açıdan ise, boş zaman süreçleri kitleleri her türlü toplumsal sorun karşısında kayıtsızlaştırmanın, 'apolitikleştirme'nin en önemli ve en etkili araçlarından biri olarak görülüyor. Bu çerçevede, birçok boş zaman etkinliği toplumsal katılımdan çok, bir kaçış yolu haline geliyor. Ancak bir kez daha vurgulamalıyız ki bu ikisi, yani boş zamanın ekonomik ve ideolojik boyutu, karşılıklı olarak birbirlerini üreten ve takviye eden bir yapı içinde ortaya çıkıyor. Aşağıda bu karşılıklı ilişkiyi aydınlatabilmek için, ilkin tüketim kültürü ile boş zaman bağıntısını; daha sonra da, ideolojik etkiler üreten boş zaman kullanma biçimlerini ele almaya çalışacağım.

Kapitalizm bugün -dünyevi çileciliği öneren geçmişine 'ihanet' ederek- artık insanlara tüketimciliği vazgeçilmez bir yaşam tarzı olarak öneriyor ve sunuyor. Geçmişte, dünya nimetlerinden el etek çekip gelecek kuşakların refahı için çalışmayı en yüce erdem olarak sunan kapitalizmin bugün öne çıkardığı değerler, 'hayatın zevkleri ve konfor'dur. Kapitalizm artık insanlara

'günü yakalama'yı öneriyor, ancak sakın bu önerinin varoluşsal bir anlamı olduğunu sanmayın! Kapitalizmin sözlüğünde bu, aslında piyasaya sunulan metaların yakalanması anlamına geliyor. Yani kapitalizmin önerdiği şey, oynak ve değişken hedeflere yönelik sonuçsuz bir hücumdur. Hirschman, temel motivasyon ilkesi 'değişimi yakalama arzusu' olan bu modern tüketim kültürünün oldukça çarpıcı bir betimlemesini yapmıştı:

> "Kavramaya çalıştığım dünya (...) insanların, bir şeyi istediklerini sandıkları ve onu elde ettikten sonra da, endişe içine düşerek aslında bunu sandıkları kadar -veya hiç- istemediklerini, ancak şimdi farkına vardıkları başka bir şeyin gerçekten istedikleri şey olduğunu düşündükleri bir dünyadır."[38]

Nelson Melendez, tüketimciliğin bir -hattâ tek- yaşam tarzı olarak benimsenmiş olduğu tipik bir ülke olan Porto Riko üzerine kaleme aldığı bir makalesinde, tüketim kültürü ile boş zaman süreçleri arasındaki ilişkileri şöyle ortaya koyar:

> "Tüketim kültürü, 'boş zaman etiği'nden daha geniş bir anlama sahiptir; o, bir değerler seti, bir yaşam standardı ve aynı zamanda bir güç yapısıdır. İşçi sınıfından ve orta sınıftan olan Porto Rikoluların çoğu için, geçen yirmi ya da otuz yıl esnasında yaşam, bitimsiz bir 'iyi yaşam' arayışı ve her zaman kendi güçsüzlüğünün farkına varma süreci olmuştur. Tüketiciler sadece malların değil, aynı zamanda pazarlama stratejilerinin, hükümet programlarının ve reklamcıların çizmiş olduğu mutluluk imajlarının da müşterisi durumundadırlar. (...) Bireyler, metalara kişisel refahın anahtarı olarak bakmaya; bazı durumlarda da, kendilerini meta olarak algılamaya cezbedilmişlerdir."[39]

Melendez'e göre, tüketim kültürü bireylere belirli kimlikler önermekte ve doğal olarak, bu 'kimlikler' de herhangi birinin

---

38 A. Warde, "Notes on the Relationship between Production and Consumption", *Consumption and Class Division and Change* içinde, R. Burrows ve C. Marsh (derleyenler), Macmillan, 1992, s. 23.

39 M. Melendez, "Pourto Rico: Consumerism as a Way of Life", *Leisure and Lifestyle: A Comparative..., a.g.e.*, s. 108.

oynayabileceği -boş zaman rollerini de içeren- geniş bir roller varyetesi içinde sunulmaktadır:

> "Modern işletmelerin pazarlama bölümleri, tüketicilerin benimsemeye yatkın oldukları kimlikler yaratma bakımından muazzam ölçüde başarılı olmuşlardır ve bu, çoğu kimlik sadece boş zaman çerçevesinde üstlenilebilir ve oynanabilir nitelik taşıdığından, sonuçta boş zamana bağlı bir süreçtir."[40]

Melendez, bugün toplumsal gruplar ve bireyler arasındaki rekabet süreçlerinin yoğun ticarî sömürüsünün, boş zamanın önemli bir parçasını teşkil ettiği geniş bir etkinlikler ağına yayılmış olduğunu ileri sürer. Ona göre, sonuçta tüm tüketiciler, boş zamanın amacının 'iyi yaşam' olduğuna ve buna ulaşmanın yolunun da tüketimcilikten geçtiğine inandırılmaktadır. Yine Melendez'e göre, tüketimcilik ile boş zaman arasındaki bağın önemli bir kısmını -başta televizyon olmak üzere- medya oluşturmaktadır. Melendez, 1986 yılında Porto Riko'da yapılmış olan bir araştırmanın sonuçlarını yorumlayarak şunları söyler:

> "Bu araştırmanın bulguları, tüketimcilik ile boş zaman arasında güçlü bir bağ olduğunu ve televizyon reklamlarının bu bağın önemli bir parçasını oluşturduğunu teyit etti. Kayda değerdir ki, örneklemdeki reklamların yaklaşık yarısı boş zaman içeriği taşıyordu. Bu açıkça, izleyicinin gözünde, boş zaman etkinlikleriyle meşgul olma ile mal ve hizmetlerin tüketimi arasında bir köprü kurmaya hizmet etmektedir."[41]

Boş zamanın hemen hemen tüm dünyada ev-merkezli hale gelişi ve bu zamanın yaklaşık yarısını televizyon seyretme 'etkinliği'nin oluşturduğu düşünülürse, sanırım Melendez'in saptamasının geçerliliği daha da artar.

Tam da burada artık boş zaman süreçlerinin ideolojik etkilerini irdelemeye geçebiliriz sanıyorum. Bu anlamda, boş zaman etkinliklerini bir 'kaçış' biçimi olarak ele almaya çalışacağım.

---

40 A.g.e., s. 108-109.

41 A.g.e., s. 109.

Kapitalizmin geleneksel 'çalışma etiği'nin kalelerinden biri olan ve doğal olarak yeni esnek 'serbest zaman değerleri'nin göreli olarak daha geç bir tarihte ortaya çıktığı 'İşçi Arılar' ülkesi Japonya'nın durumunu inceleyen Sampei Koseki'nin, hükümetin -hızlı bir ekonomik büyüme döneminde- boş zamana yeni yeni dikkat sarf etmeye başlamasının nedenlerine ilişkin görüşleri, bize bu noktada oldukça yararlı olabilir, diye düşünüyorum. Koseki'ye göre, bu yeni ilginin nedenleri, her şeyden önce çevre kirlenmesinin, gündelik yaşamdaki stresin, tüketimi arttırma ihtiyacının ve yabancılaşmadan kaynaklanan yıkıcı güdülerin nötralize edilme zorunluluğunun kendisini giderek daha yakıcı bir biçimde hissettirmeye başlamasıdır. Koseki, "Ekmek ve Oyunlar"ın Roma İmparatorluğu'ndan beri yaygın bir biçimde kullanılan en etkili toplumsal kontrol araçları olduğunu; ulusunu 'sopa'yla hizaya sokan Bismarck'ın bile, hiçbir zaman öteki elinde bir 'havuç' tutmaktan vazgeçmemiş olduğunu söyler. Koseki'ye göre, 'Japon refahı' denilen şey de -büyük ölçüde- tüm toplumsal sınıflar, tabiî ki öncelikle de 'İşçi Arılar' arasındaki yaygın ve yoğun politik kayıtsızlık sayesinde başarılmıştır ve bu kayıtsızlaştırma sürecinde de, en etkili rolü kitlelere bir 'havuç' olarak sunulan boş zaman etkinlikleri oynamıştır. Koseki'nin aşağıdaki Japonya tasviri, sanırım birçok ülke için, bu arada özellikle de Türkiye için 'cuk oturan' bir tasvirdir:

> "Medya ve seks endüstrisi, müreffeh Japonya'da yabancılaşma duygusundan bunalan kişilerce alınan en yaygın iki uyuşturucu türüdür. Bununla birlikte, gençlerin en çok değer verdikleri şey 'mizah duygusu'dur. Çünkü üniversiteye giriş sınavlarındaki katı rekabet ve sıkı çalışma zorunluluğu, çeşitli gevşeme biçimlerini gerekli kılmaktadır. Yetişkinler gençlerden çok daha ağırbaşlı olmalarına rağmen, onlar da stres ve can sıkıntısının yaratmış olduğu hüsran duygusuna bir şekilde katlanmak durumundadırlar. Sonuç, komedyenlerin televizyon ve radyo yayınlarında geniş bir popülarite kazanması olmuştur. Onların bu göreli barışçıl dönemi yansıtan kahkahalarında acı yoktur; sunulan sadece uçarılık ve neşedir. Aris-

tophanes, Swift, Moliére ya da Gogol'ün komedilerinde görülen türden çok az yergi öğesi vardır. Ciddi ya da derin olan her şey küçümsenir. Makbul olan hafif bir dokundurma ve ılımlı bir alaycılıktır."[42]

Belçika örneğini ele alan France Govaerts tarafından da benzer saptamalar yapılmaktadır. Ona göre, bugün Belçika'da boş zamanın algılanma biçimlerinde bazı önemli değişmeler görülmektedir. Govaerts, son yirmi beş yıl esnasındaki incelemelerin, boş zamanı, sınırlamalardan, yani toplumsal rollere bağlı yükümlülüklerden uzak bir toplumsal zaman bölümü olarak tanımladığını; ancak şimdi, bunun yerine yeni bir paradigmanın doğmakta olduğu görüşünü ileri sürer. Govaerts'e göre, boş zaman modern Belçika'da giderek artan oranda stres karşıtı, daha doğrusu bir stres 'hap'ı olarak görülmeye başlanmıştır. Yine ona göre, günümüzde yaygın bir biçimde kullanılmaya başlanan 'stres' sözcüğü, esas olarak 'gelecek korkusu'nu; işyerinde, evde, ailede ya da geleneksel değerlerin artık tanınmadığı, etkili olmadığı her türlü yaşam alanında ortaya çıkan değer çatışması ve güvensizliğin yarattığı gerilimleri ifade etmektedir. Dolayısıyla Govaerts şu yorumu yapar:

> "Böylesi bir bağlam içinde, boş zaman en uygun bir biçimde 'stres yokluğu' olarak tanımlanabilirdi. Gerçekten de, geçmişte olduğundan çok daha fazla bugün, birçok boş zaman eğlencesi stresten kaçmak ya da onun etkilerini en aza indirmek için seçilen etkinlikler olarak tanımlanabilir."[43]

Her toplumsal sistem yabancılaşma, stres ve sıkıntı yaratabilir; ancak, sanırım hiçbir sistem bütün bunları paraya tahvil etme konusunda kapitalizm kadar başarılı olamaz. Hiçbir sistem kendi bunalımlarını 'pazarlama'da kapitalizm kadar ileri gidemez. Evet, günümüz kapitalizmi her zamankinden daha fazla bunalım üretiyor ve yaratıyor, doğru! Ancak bu bunalım-

42 S. Koseki, "Japan: Homo Ludens Japonicus", *Leisure and Life-style: A Comparative...*, *a.g.e.*, s. 121.

43 F. Govaerts, *a.g.e.*, s. 71.

lardan kaçma ya da bir an için olsun uzaklaşma, kurtulma yollarını metalaştırıp ticarîleştirerek kendine yeni bir 'soluk alma' mekânı da açabiliyor. Aşağıda, Gorz'un 'çevreden kaçış'ın ticaretini yapma olarak nitelendirdiği turizm olgusu üzerinde durarak, boş zamanın bir kaçış yolu olarak sunuluş biçimlerinden birini ele almaya çalışacağım.

6

John Urry, *The Tourist Gaze* adlı kitabında turizm, tatil ve seyahat gibi pratiklerin birçok toplumbilimcinin sandığından çok daha anlamlı ve önemli olgular olduğunu; ancak, bu olguların şimdiye kadar yeterince ciddiyetle incelenmediğini söyler.[44] Urry'ye göre, elimizde bütünlüklü ve sağlam bir turizm teorisi yoktur. Böyle bir teorinin yokluğu nedeniyle Urry, toplumbilimindeki mevcut 'sapma' incelemeleriyle bu pratikler arasında ilginç bazı paralellikler kurulabileceğini ileri sürer. Ona göre, bu incelemeler özel ve tuhaf toplumsal pratiklerin neden bazı toplumlarda sapma olarak görülürken, neden başkalarında zorunlu olarak böyle görülmediğinin araştırılmasını içermektedir. Buradaki temel varsayım, sapma araştırmasının 'normal' toplumların ilginç ve anlamlı veçhelerini ortaya çıkarabilecek olduğudur. Urry bu varsayımın turizm olgusuna da uygulanabileceğini ileri sürer. Ona göre, bu tür pratikler gündelik yaşamın yerleşik rutin ve pratiklerinden 'uzaklaşma', sınırlı bir kopma ve kişinin duyularının gündelik ve alışılmış olmayan bir uyaranlar setine yönelmesini olanaklı kılma nosyonunu içermektedir. Dolayısıyla, toplumsal grupların turist pratiklerini nasıl oluşturduklarını gözlemlemek, bu 'normal toplum'da tam olarak nelerin olmakta olduğunu yakalamanın iyi bir yolu olarak görülebilir. Başka bir deyişle, Urry tipik turizm biçimlerini inceleyerek bu fark olgusunu normal olanı sorgulamak için kullanabileceğimizi söyler.

44 Bu bölümde, büyük ölçüde Urry'nin bu kitapta (J. Urry, *The Tourist Gaze: Leisure and Travel in Contemporary Societies*, Sage, 1990) geliştirmiş olduğu görüşleri izleyeceğim.

Urry, daha sonra tipik turizm pratiklerinin 'normal yaşam'dan farklı, ayırt edici niteliklerini saptamaya çalışır. Onun saptadığı niteliklerin bazıları şunlardır:

> "1) Turizm, karşıtını, yani düzenli ve örgütlü çalışmayı önkoşul olarak gerektiren bir boş zaman etkinliğidir. Turizm, çalışma ile boş zamanın 'modern' toplumda nasıl ayrı ve düzenli toplumsal pratik alanları olarak örgütlenmiş olduğunun bir göstergesidir. Gerçekten de, turist olmak 'modern' olmanın tanımlayıcı niteliklerinden biridir ve ücretli çalışmadaki temel dönüşümlerle ilişkilidir. Bu, özel yerlerde ve düzenli zaman devrelerinde gerçekleştirilen bir etkinliktir; 2) turist ilişkisi, muhtelif yerlere gitme ve yerleşme eyleminden doğar. Bu da, zorunlu olarak bazı mekân içi hareketleri, yani bir yolculuğu ve yeni bir yerde ya da yerlerde belirli bir yerleşme devresini içerir; 3) bu yolculuk ve yerleşme, normal ikamet ve çalışma yerinin dışında olan yerlere yöneliktir. Bunlar kısa vadelidir ve geçici nitelik taşır. Göreceli kısa bir zaman sonrasında, açık bir 'ev'e dönme niyeti vardır; 4) bakılan yerler, doğrudan doğruya ücretli çalışmayla ilgili olmayan amaçlar taşır ve normal olarak bunlar (ücretli ya da ücretsiz) çalışmayla bazı ayırt edici karşıtlıklar gösterir."[45]

Gezme amacıyla gezme olarak turizm, görece modern bir olgudur. Kuşkusuz bu, modern öncesi toplumlarda örgütlü seyahatlere hiç rastlanmadığı anlamına gelmez. İnsanlar modern öncesi dönemde de seyahatlere çıkıyorlardı. Ancak bunların çoğu seçkinlerin tasarrufundaki toplumsal pratiklerdi. Ayrıca 13. ve 14. yüzyıllarda da hac organizasyonları oldukça yaygındı. Bunlar dinsel ibadet, kültür ve hazzın bir bileşimini içeren etkinliklerdi. 15. yüzyılda da, Venedik'ten Kutsal Topraklar'a organize turlar düzenleniyordu.

17. yüzyıl sonlarına doğru ise, aristokrasi ve daha sonra da profesyonel orta sınıf çocuklarına yönelik 'Büyük Tur' düzenlenmeye başlandı. Zaman içinde bu turun niteliği galerilerin,

45 J. Urry, *a.g.e.*, s. 2-3.

müzelerin ve yüksek kültür ürünlerinin duygusal açıdan yansız gözlem ve ziyaretini hedefleyen erken 'klasik Büyük Tur'dan, 19. yüzyılın -'pitoreks turizm'in doğuşu olarak görülen- daha özel ve tutkulu güzellik ve yücelik deneyimini içeren 'romantik Büyük Tur'una doğru değişim gösterdi. Ancak 19. yüzyıl öncesinde yüksek sınıflar dışında çok az insan çalışma ya da işle bağlantılı olmayan nedenlerle seyahat ediyordu. Dolayısıyla, kitle turizminin 19. yüzyılda başladığını söylemek mümkündür. Kitle turizmiyle birlikte, seyahat mevcut 'serbest zaman'ın yaklaşık yüzde kırkını kapsamaya başladı. Bu dönemde seyahat artık bir statü ölçütüdür; insanlar eğer seyahat etmiyorlarsa statü kaybetmektedir ve bu sadece seçkinler için değil, hemen herkes için geçerlidir. Turizm, modern yaşamın ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir artık. Başka bir deyişle, Robert Runcie'ın hoş sözleriyle, "Ortaçağ'da insanlar dinleri yüzünden turistti; oysa şimdi dinlerinin turizm olması nedeniyle turisttirler."[46]

Modern kitle turizmi ile kapitalizm arasındaki yakın ilişki göz önüne alınınca, Urry'nin -yukarıda özetlenen- turizmin ayırt edici niteliklerine ilişkin saptamalarının anlamı daha açık hale gelmektedir. Bu çerçevede, günümüz kapitalizminin turizmi işyerlerinde ve rutin gündelik yaşamlarında bunalan insanlara geçici bir 'kurtuluş' yolu olarak sunduğunu söyleyebiliriz. Doğal olarak, 'eder'ini alarak... Başka bir deyişle, turistler, geçici bir süre içinde de olsa kendi 'gerçek yaşam'larından 'kurtulma' olanağını yakalamış 'şanslı' kişilerdir; turizm şirketlerince kendilerine hazırlanmış olan 'özel' bir dünyanın, toplumsal sınırlamaların en aza indirildiği, dahası çalışma denilen sıkıcı faaliyetin de ortadan kaldırıldığı *gerçek bir ütopyanın*, sınırlarını ve ufkunu paranın çizdiği bir rüya âleminin fani sakinleridir.

MacCannel'ın sözleriyle, bütün turistler, insanın kutsal olana yönelik evrensel ilgisinin modern bir versiyonu olan 'otantiklik' arayışının temsilcisidirler. Turist, 'otantikliği' kendi günde-

46 Akt. Urry, *a.g.e.*, s. 1.

lik yaşamından uzaktaki başka zamanlarda ya da yerlerde arayan çağdaş bir seyyah tipidir. Onlar, insanların kendi gündelik deneyimlerinde keşfetmelerinin pek güç olduğu bir 'gerçekliğe' her nasılsa sahip olan başkalarının 'gerçek yaşamları'nda özel bir çekicilik bulurlar. Ancak yine MacCannel'ın belirttiği gibi, onlar aslında bizzat turizmin içermekte olduğu toplumsal ilişkilerin yarattığı ve beslediği bir 'sahte otantiklik' fanusu içinde dolaşmaktadırlar.[47] Belki de 'gerçek yaşam'ın sahne arkasında olduğunun farkındadırlar; ancak, her sahne arkasına sızma çabalarının sonunda, turizm şirketlerince kendileri için hazırlanmış olan başka bir sahneyle karşı karşıya kalırlar.

Turistler, 'otantiklik' arayışı içindeki modern seyyahlar olmalarına rağmen, aslında onların bu deneyimlerden elde ettikleri her şey uçucu bir 'gösterge'den başka bir şey de değildir. Culler'ın da belirtmiş olduğu gibi, turist her şeyle aslında sadece bir 'gösterge' olarak ilgilenir. Onlar, 'gösterge avı' için dünyaya yayılmış olan meçhul bir semiyotikçiler ordusudur.[48] Paris'te öpüşen bir çift gördüklerinde, onların bu kısacık 'arsız' bakışla yakalamış oldukları şey, 'ölümsüz' bir 'romantik Paris' imgesidir. Ya da İngiltere'de küçük bir kasabayı ziyaret ettiklerinde, onların burada gördükleri şey, tıpkı kendi rutin gündelik yaşamları gibi sıkıcı bir yaşam sürdürülen sıradan bir yer değil, 'gerçek eski İngiltere'dir. Yoksul bir Üçüncü Dünya ülkesine gittiklerinde, onların gözlerini dolduran şey, yoksulluk gerçeği değil, 'gerçek yoksulluk'tur. Başka bir deyişle, turist bakışı, 'gerçek yaşamlara' ve 'gerçek mekânlara' zorunlu olarak teğet geçen bir 'kuş bakışı'dır. Kalıcı değil uçucu bir bakıştır; hiçbir yerde, gerçekle yüzleşebilecek kadar oyalanamaz. Bedeli ödenmiş bir bakış olduğu için de doğası gereği tüketici bir bakıştır; gördüğü her şey ve gezdiği her yerden bir anı, ebedi bir gösterge koparmaya çalışır.

Bütün bu nedenlerle, 'paketlenmiş bir ütopya' olarak turizm, modern insan için en etkili ve en yaygın kaçış biçimidir,

47 Ak:. Urry, *a.g.e.*, s. 8-10.

48 Akt. Urry, *a.g.e.*, s. 3.

diyebiliriz sanıyorum. O da bütün ütopyalar gibi, insanların tahayyüllerinde 'şenlikli' bir dünya resmederek yaşanmakta olan 'gerçek hayat'ın sıkıcılığını hissettirir; ancak, diğerlerinden farklı olarak, bu 'gerçek'i değiştirmek yerine ona katlanmayı önerir, en azından bir dahaki sefere kadar... Bu onun diğer ütopyalara göre en zayıf yanıdır; ancak, bir kez gerçekleşmiş ve yakın bir gelecekte yeniden gerçekleştirilebilir olmak gibi, muazzam bir üstünlüğü de yok değildir.

7

Dumedzil, bize Hint-Avrupa uygarlığının üç köklü çehresini tanıtmıştı: Din, savaş ve üretim etkinlikleri. Bunların ilki, hemen her zaman dinsel otoriteler tarafından denetlenen festivallerin yarattığı kolektif coşkuyla birleşmişti. İkincisi, şeflerin kalkanı altında, savaş ve barış zamanlarında hem iç hem de dış politik hareketliliği; üçüncüsü ise, katı bir işbölümünü dayatmaktaydı. Dumazedier, artık bunlara bir dördüncü çehrenin daha eklenmesi gerektiğini söyler. Ona göre, modern toplumlarda, kendisini giderek baskın hale gelen amatör serbest zaman etkinlikleri patlamasında gösteren dördüncü bir işlev oluşmuştur. Yine Dumazedier'a göre, bu amatör etkinlikler dinsel seremoniye bağlı olmadığı gibi, artık politik otorite tarafından da dayatılmamaktadır ve aynı zamanda çalışmanın denetiminden kurtulmuştur. Dumazedier, bu yeni işlevle birlikte serbest zamanın 'çok-biçimli' genişlemesinin, sadece çalışma zamanının değil, aynı zamanda diğer toplumsal zaman kategorilerinin anlamının da esaslı bir şekilde gözden geçirilmesini gerektirdiğini söyler.[49]

Kapitalist sistem içinde yaşamaya devam ettiğimiz sürece, çalışma, en azından yaşamı ücretli çalışmaya bağlı olan insanlar için odak noktası olmaktan asla çıkmayacaktır; ancak bu gerçek, bizim başka gerçekleri, yani modern koşullarda serbest zamanın insan yaşamında kazanmış olduğu yeni anlam ve önemi

49 Dumazedier, a.g.y., s. 156-157.

görmemizi engellememelidir. Bir ölçüde, bu serbest zaman artışını olanaklı kıldığını söyleyebileceğimiz; insanlara tüketimciliği bir, hattâ tek yaşam tarzı olarak sunarak 'narsisist' bireyciliği kışkırtan tüketim kültürü, kuşkusuz toplumsal sınıfların yapısal temellerini ortadan kaldırmıyor; ancak, insanların gündelik yaşamlarını ve kendilerini algılayış biçimlerini muazzam ölçüde değiştiriyor. Bu da -doğal olarak- insanların sorunlarını, esas olarak işyeri merkezli olmaktan çıkarıp çok daha geniş bir toplumsal alana yayıyor. Bu nedenle, sosyalist bir hareketin, kuşkusuz çalışma sorunları üzerindeki duyarlılığını asla yitirmeden, bu yeni toplumsal sorun alanlarına da yönelmesi; buralarda alternatif politikalar üretebilme yeteneğini göstermesi gerekir.

Kapitalizmin zaman politikasındaki değişimi ve bu politikanın içerdiği çıkmazları yakalayıp kendi zaman politikamızı bunun karşısına net bir alternatif olarak çıkarmak zorundayız. Şimdi sosyalist mücadele, sadece emek süreçlerinde ya da fabrikalarda değil, aynı zamanda serbest zaman süreçlerinde ve gündelik yaşam alanlarında da direnmeyi gerektiriyor. Hattâ bu mücadelenin başarısının, büyük ölçüde bu iki farklı alandaki direnişleri ya da daha doğrusu direniş imkânlarını sistematik bir biçimde birbirine bağlama yeteneği gösterilmesine bağlı olduğu bile söylenebilir. Bütün çalışanlar için daha fazla serbest zaman talebini ortaya atarken, bu zamanın kapitalizm tarafından asla 'boş bırakılmayacak' olduğu gerçeğini de hesaba katmalıyız. Bunu hesaba katan bir sosyalist politika, örneğin Illich'in tasvir ettiği türden bir 'şenlikli toplum'a ulaşmamızı sağlayabilir mi? Bilmiyorum! Ancak, hiç değilse şenlikli direnişlere yol açabileceği gayet net biçimde ortadadır.[50]

50 Türk işverenlerine işçi sendikalarının 'önemi'ni kavratmak için düzenlenmiş bir toplantı tutanaklarında, bu tip 'şenlikli' direnişlerin iki ilginç örneğine rastladım. Bunlar, bir işveren temsilcisi tarafından aktarılan iki ilginç tecrübeydi ve bana son derece şenlikli ve etkili direniş tipleri olarak göründü. Tam anlamıyla 'Şvaykvari' *yıkıcı bir konformizm* örneği... Uzun bir alıntı olacak, ama işveren temsilcisinin şaşkınlığını da yansıtacak biçimde, ifadeleri aynen koruyarak aktarmaya değer: "...sendika idarecileri çok tecrübeli, çok kurnaz kimseler oluyor ve bazan tamamen aksi bir taktikle aynı neticeyi almayı düşünüyorlar. Bu az çalışmak değil, bilâkis çok çalışma, 'gayretkeşlik grevi' diyebileceğimiz bir grevdir. İşçi tam faaliyettedir, fakat neticede akşam üzeri bakarsı-

Son olarak, günümüzde sosyalistlerin 'özgürlük', 'mutluluk', 'iyi yaşam', 'iyi toplum' gibi etik değer ve tahayyüllerin içeriklerinin tanımlanmasında yeni rakiplerle karşı karşıya olduklarını söyleyeceğim. Artık kitlelere bu 'iyi şeyler'in farklı imajlarını sunan başka 'profesyoneller' de var! Dolayısıyla, bugün sosyalist toplum projesinin karşılaşacağı, aşmak zorunda kalacağı güçlüklerden biri de reklamcıların 'İşte yaşam budur!' diye önerdikleri 'iyi yaşam' ve 'mutluluk' imajlarıyla mücadele

---

nız randıman sıfır. Bu nasıl oluyor? Bunun klasik misali, bir çok garp memleketlerinde hudut memurlarının yaptıkları grevlerdir. Hudut şehirlerindeki sakinler, bilhassa Cumartesi günleri, Fransa'dan Belçika'ya, veya Fransa'dan İsviçre'ye, İtalya'dan İsviçre'ye akın akın arabalarıyla giderler. Hafta sonunu bu şekilde geçirmek âdet haline gelmiştir. On binlerce araba bu şekilde memleketlerin birinden diğerine geçer. Normal zamanlarda gümrük memurları bunları gayet kolaylıkla geçirirler. Çünkü bunlarda kaçakçılık vesaire bahis mevzuu değildir. Şimdi gümrük memurları grev yapcaklar, fakat kanunen memnu olduğundan yapamazlar. Ne yaparlar? Gümrük Vekâleti'nin talimatını harfiyen tatbik ederler. Bir arabayı yarım saat muayenede tutarlar, tekerleklerinden ampullerine kadar. Öyle ki, Cumartesi günü on binlerce araba hududlarda sıraya girmiş gümrük memurlarının muayenesinin bitmesini beklerler. Halbuki bunların hepsinin pasaportu vardır, geç diyebilirler. Hayır, muayene edeceğiz, gümrük idaresinin talimatını uyguluyoruz, derler. Bir şey söyleyemezsiniz, talimatı tatbik ediyorlar, harfiyen tatbik ediyorlar. Yani vazifelerini tam olarak yapıyorlar. Neticede bu hareket seyyahlar bakımından, döviz ithali bakımından o kadar ağır bir baskı oluyor ki, Vekâlet gümrük memurlarının arzularını yerine getirmek mecburiyetinde kalıyor. Diğerlerinin tam tersine bir çalışkanlık, bir gayretkeşlik grevidir.

"Bunu büyük mağazalarda da gördük. Meselâ, Paris'te bir zaman bu tarzda bir grev oldu. Büyük mağazalardaki işçi, satıcı kızlar, tezgâhtar kızlar bütün gün ayakta dururlar, onlara oturmak yasaktır; meydana gelmiş bir teamül bu. İşçiler, işverene sendikaları vasıtasiyle müracat ediyorlar ve müsaade edin de müşteri tezgâhta yokken küçük tabureler üzerinde oturalım, daha insanî bir şekilde çalışalım, diyorlar. Hayır, diyor işveren, bu usulümüzden değildir. Bir asırdan beri müessese bu şekilde çalışmaktadır. Binaenaleyh oturulması mevzuu bahis değildir. Sendika gayretkeşlik grevine karar veriyor. Müşteri tezgâha geliyor, satıcı kız fevkâlade mültefit, onu çıkarıyor, bunu çıkarıyor, müşteriyi ambale ediyor, müşteri hangisini alsın şaşırıyor ve mağazadan hiçbir şey almadan çıkıp gidiyor, başka müşteri geliyor, aynı muamele. Müşterinin, birini beğendiği sırada tezgâhtar bir başkasını çıkarıyor, arkasından bir başkasını çıkarıp bu daha güzel, gelecek ayın modası budur, diyor. Müşteri şaşırıyor ve düşüneyim deyip çıkıp gidiyor. Akşam bakıyorsunuz hiç satış yok. Acaba bu gayretkeşlik grevi kanunumuzun men ettiği grev tipleri arasına girer mi? Kanunda işi hafifletmekten bahsedilmediğine, sırf randımanı düşürmek amacıyla toplu hareket etme mevzuu bahis olduğuna göre, hiç şüphe etmiyorum ki bu grev şekli de 58. maddeye girer" (Bakanlıklararası Millî Prodüktivite Merkezi, 1964).

etmek olacaktır, denilebilir sanıyorum. Bu sektörün, ülkemizde, elemanlarını büyük ölçüde 'bu işi iyi bilen' eski ve yeni sosyalistlerden devşirdiği göz önüne alınırsa, mücadelenin ne kadar sert ve çekişmeli geçeceği ortada; ama bu bizi asla yıldırmamalı; zira, başarırsak nihayetinde bir bakıma kendimizi aşmış olacağız!

SEYAHATİN EVCİLLEŞTİRİLMESİ: PAN-KAPİTALİZM, OTOMOBİLLER VE TURİZM*

Giriş

'Pan-kapitalizm', Arthur Kroker ile Michael A. Weinstein'ın 'virtüel ekonomi'ye dayalı günümüz kapitalizmine işaret etmek için kullandıkları bir terim.[1] Sosyalizmin -ekonomik, politik ve toplumsal- markajından kurtulmuş; tek alternatifi(!), aslında kendisinin ölümcül ikizini teşkil eden 'virtüel' bir faşizm olan 'güncellenmiş' bir kapitalizmin adı. Bir tür 'el çabukluğu marifet' ekonomisinin; temel kapitalist üretim faktörlerinin (emek ve ürünlerinin), kilit üretim ilişkilerinin (klasik kapitalizmin sınıf ilişkilerinin) ortadan kaybolduğu; tek derdi dolaşımın hızı olan, dikkatleri gerçek maddi üretim ilişkilerinden 'virtualize edilmiş' meta-formuna çeviren; dolayısıyla 'ekonomi' denilen şeyin kendisini bile perdeleyen 'göçebe' bir ekonominin adı. Aşağıda, 'pan-kapitalizm'i, elbette Kroker ile Weinstein'ın bu terime yüklemiş oldukları orijinal anlamı da kollayarak, ancak biraz daha geniş bir anlamda alacağım. Ben 'pan-kapitalizm' terimini, oynak merkezi 'piyasa' olan ve bu

(*) *Birikim* dergisinin 170-171. sayısında (Haziran-Temmuz 2003) yayımlanmış olan yazının gözden geçirilmiş halidir.

1 "The Political Economy of Virtual Reality: Pan-Capitalism", www. Ctheory.net

'oynaklığı' sayesinde istisnasız tüm yaşam alanlarına sızan, en azından sızma potansiyeli taşıyan 'mobil', 'akışkan' bir kapitalizme işaret etmek; 'serbest piyasa' denilen sistemin, elini sürdüğü her şeyi derhal soğuk bir 'meta'ya çeviren 'totalitarizm'ine dikkat çekmek için kullanacağım.

'Katı olan her şeyin buharlaştırılması' nasıl klasik kapitalizmin temel ilkesi ise, 'mobil' olmayan her şeyin yerinden yurdundan edilmesi' de pan-kapitalizmin temel ilkesidir, diyebiliriz sanıyorum. Pan-kapitalizm, deyiş yerindeyse, yeryüzüne kök salabilmek, *yerleşebilmek* için sürekli hareket etmek, hattâ 'hareket' denilen şeyin kendisini bile bir 'meta'ya çevirmek zorundadır. Bu kısa yazıda, kapitalizmin piyasaya sürmüş olduğu iki cazip 'meta formu'na odaklanarak, işte bu 'zorunluluk'un anlamı üzerinde durmaya çalışacağım. Bunların biri otomobil, diğeri de turizmdir. Her ikisi de, kapitalizmin 'hareket'i paketleyip metalaştırma tarzının iyi bir örneğini verir. Üstelik, yine her ikisi de, kapitalizmin üretmiş olduğu bir 'mobil-meta' olmakla birlikte, kapitalizm denilen sistemin kendi ruhundaki huzursuz kıpırtıyı anlamak için uygun bir 'sembol' olarak da alınabilir, diye düşünüyorum. Aşağıda, bunu yapmaya çalışacağım. Ancak, ilkin 'insan' denen varlığın kadim bir derdine dikkat çekmek; bu varlığın kendi ruhundaki doğal huzursuzluk üzerinde durmak yerinde olacak, sanırım.

'İnsan doğası' ve kapitalizmin 'doğallığı'

Syed Manzurul Islam, *Seyahat Etiği*[2] adlı kitabının girişinde, Robinson Crusoe'un o malûm adadaki ilk günlerinin ilginç bir okumasını yapar. Syed Islam'a göre, Robinson ıssız, ancak aynı zamanda Öteki'nin ayak izlerince tekin olmayan bir mekâna çevrilmiş olan o adaya çıktığı andan itibaren -görünüşte anlamsız- obsesif tavırlar sergiler. Durmadan daireler çizer, çitler çeker; bitimsiz bir sınır çekme arzusuyla duvarlar inşâ eder. Hiç şüphe yok ki, bütün bu çabalar, sadece, sanrılar gören te-

2 *The Ethics of Travel: From Marco Polo to Kafka*, Mancherster University Press, 1996.

dirgin bir ruhun, hayali bir tehdit karşısında kendine savunma hatları çekmesi ya da siperler kazmasından çok daha fazla bir şeye delalet eder. Syed İslâm'a göre, Robinson, adanın -Öteki'nin yokluğunca katlanılmaz kılınmış- imzasız düzlüğü üzerinde kendini sınırlar, duvarlar içine kapatarak, aslında kendi 'benlik kalesi'ni inşâ etmeye çalışmaktadır. Aksi durumda o, bu ıssız adada isimsiz, anonim bir varlık haline gelecek, yani 'hiçliğe', 'yokluğa' hapsolacaktır. Robinson'u ısrarla *ada içinde bir ada* bulmaya, kurmaya iten asıl güdü ya da korku budur. Başka bir deyişle, o, savunmaya geçmeden önce, doğal olarak, savunulabilecek olan bir 'benlik' kurgulamak; kazazedeye bir 'benlik şatosu' inşâ etmek durumundadır.

Dolayısıyla, şunu söylemek mümkün görünüyor: Adanın 'bakir' bedenini parselleyen çitler ve duvarlar, Robinson'u, kendisinin 'alışkanlık' deyip geçtiği şeyden çok daha sıkıca sarıp sarmalayan bir 'kundak' işlevini görür aslında. Sınırlandırılmış mekân, Robinson'un -gizemli 'ebedî' İngilizlik suretinde- kadim bir benliği yeniden üretmesine ve böylece, onu yerinden yurdundan eden felaketin etkilerini en aza indirebilmesine imkân tanır. Adanın ötekiliği, yabaniliği -sınır çizgileri çekilerek- mucizevî bir biçimde evcilleştirilmiştir ve bu sayede, Robinson bu ıssız adada -elbette çizmiş olduğu sınırlar içinde- nerede dolaşırsa dolaşsın, kendini daima 'evde' hissedecektir.

Syed Manzurul İslâm'ın da belirtmiş olduğu gibi, aslında Robinson Crusoe, kendi katı sınırları içine hapsolmuş olan ümitsiz Narkissos figürünün kurgusal bir ikizidir. Narkissos nasıl Öteki'nin çağrısına, aşk mahsunu Eko'nun yakarışlarına kulaklarını tıkayarak suyun pürüzsüz yüzeyinde kendi katı sınırlarını yaratmışsa, Robinson da aynı şekilde kendi 'iç ada'sının katı sınırları içine kapanmıştır. Narkissos açısından -tabiî ki Robinson açısından da- Öteki'nin çağrısını işitmenin ya da birazcık olsun aylaklık edip kendi sınırlarını ihlâl etmenin hiçbir yolu kalmamış gibidir; zira onlar, kendilerini tüm sınırların en aşılmazına, hayalin ya da tahayyülün -elbette aldatıcı biçimde- 'uysal' bir görünüm sergileyen ağına kapatmış ve kaptırmışlardır.

Robinson Crusoe hikâyesini -bir bakıma- insanın dünyaya gelişine, yani doğumuna dair bir 'mesel' olarak okumak da mümkündür, sanırım. Öyle ya, nihayetinde hepimiz doğar doğmaz -tıpkı Robinson Crusoe gibi- böyle ıssız ve tekin olmayan bir 'ada'ya düşmüyor muyuz? Bazen mecazen, bazen de kelimenin gerçek anlamında bir 'kazazede' olarak... Elbette hepimiz -hattâ Robinson Crusoe'un kendisi bile- bir İngiliz olarak gelmedi dünyaya; ancak, hangimiz, kendi meşrebince bir 'İngiliz', yani su katılmamış bir Narsist olduğunu inkâr edebilir ki!

Syed Manzurul Islâm'ın Robinson Crusoe okuması gerçekten de ilginçtir; ancak, onun çizmiş olduğu Robinson portresi -bu kadarıyla- elbette biraz eksik bir portredir. Sınırlar çizen, setler çeken, duvarlar diken Robinson'un, arada sırada da olsa bu sınırları ihlâl eden, çitleri ve duvarları aşarak, aşina kılınmış alanın ötesindeki vahşi topraklara geçme arzusunu tetikleyen 'meraklı' yanı sanki birazcık gölgede bırakılmış; Robinson'un temkinli benlik sfenksi altında kımıldayıp duran 'seferî' Robinson sanki birazcık göz ardı edilmiş gibidir. Oysa, Robinson'un -ya da artık doğrudan, onun temsil ettiğini düşündüğümüz varlığın adını kullanırsak- İnsan'ın aslına birazcık daha benzeyen bir suretinin, ancak ve ancak 'tutukluk' ile 'ataklık', 'korku' ile 'cesaret', 'yerleşiklik' ile 'seferîlik' kutupları arasına gerilmiş bir tuval üzerine çizilebileceğini söylemek, mümkündür sanırım. Ya da şöyle söyleyelim: İnsan, 'yerleşmek', 'kök salmak' arzusu ile 'göçmek', 'uç vermek', 'uçuvermek' arzusunun; 'durup kalmak' özlemi ile 'çekip gitmek' arzusunun çapraz ateşinde kalmış bir varlıktır aslında.

Bazı insanlar, bunlardan daha çok birine, bazıları da daha çok diğerine eğilimli olabilir. Yine, 'gençliğimiz' daha çok birine, 'yaşlılığımız' daha çok diğerine meyilli olabilir. Ancak, kesin olan şudur ki, hepimiz şu ya da bu şekilde, şu ya da bu zamanda bu 'çapraz ateşi' tam göğsümüzde hissederiz. İnsanın *doğasından* kaynaklanan bir ateş; deyiş yerindeyse, insan doğasının kurucu öğelerinden biri olarak alınabilecek türden bir 'his'tir bu.

Elbette, bununla felsefî anlamda bir 'insan doğası'nı kastetmiyorum. Bahsettiğim 'doğallık', daha çok bilimlerin konusu olabilecek türden bir şey. Eminim ki, bir gün gelecek, gen mühendisleri, İnsan'daki -şimdilik, pek bilimsel olmasa da- 'kalk gidelim' geni ile 'otur oturduğun yerde' geni, diyebileceğimiz türden bir şeyleri keşfedecekler ve böylece biz, 'kapitalizm' denilen sistemin ne kadar 'bilimli' bir sistem olduğunu bir kez daha göreceğiz! Zira aşağıda, kapitalizmin insan doğasındaki bu 'çapraz ateşi' çoktan tespit etmiş ve bu ateş altında kıvranıp duran insanı -özlem ya da arzuları onu ne yana savururse savursun- yakalayıp, sofistike telkin ve taltiflerle sakinleştirip kendi sakini, kendi müşterisi kılmayı -en azından şimdilik- büyük ölçüde başarmış olduğunu iddia edeceğim.

Bu iddianın altında, aslında -burada uzun uzun tartışamayacak olduğumuz halde, açıkçası beni bir hayli tedirgin ettiği için söylemeden geçemeyeceğim- çok daha esaslı başka bir iddia, daha doğrusu bir 'kuşku' var: Kapitalizm, sakın doğada ve tarihte *evrilen* insan doğasının bir ürünü, doğal bir sonucu olmasın! Kuşkusuz, bununla, kapitalizmi 'doğallaştırmak'; böylece, 'ölümsüzleştirmek' istemiyorum. Kastetmek istediğim daha çok şöyle bir şey: Biliyoruz ki, 'kapitalizm'i, *insanın doğasına* ya da *insan doğasına* aykırı *yapay*, yani tarihsel ve kültürel, dolayısıyla -paradoksal biçimde- doğal olmayan anlamında *insanî* bir sistem olarak görme, özellikle de onun muhalifleri arasında oldukça yaygın bir yaklaşımdır; ancak, kapitalizmin yeryüzüne bu ölçüde kök salıp yerleşebilmiş, şimdilerde pek moda olan ifadeyle 'globalleşebilmiş' yegâne sistem olması gerçeği bile, sadece bu bile, onun 'İnsan' denen varlığın doğasındaki bir yerlere tutunmuş; İnsan'ın elbette, 'erdemleri'yle değilse de, en azından 'kusurları'yla *doğal* bir bağ, hattâ 'ittifak' kurmuş olabileceği ihtimali üzerinde durmak için yeterli bir sebeptir, diye düşünüyorum.

'Çekip gitme' arzusunun, 'kök salma' tutkusunun, 'göçerliğin', 'yerleşikliğin', 'yakınlık' ve 'uzaklığın', 'yolda olma' arzusunun, 'evde olma' özleminin, 'aylaklığın', 'çalışkanlığın'... Kısacası, neredeyse tüm insanlık hallerinin modern kapitalizm

koşulları altında büründüğü rengin, girdiği hallerin daha derinden incelenmesi, eminim ki, bu sistemin 'doğallığı'nı, daha doğrusu *doğal olan*la kurmuş olduğu hayatî bağı daha berrak bir biçimde ortaya serecektir.

Modern-öncesi toplum tarzlarının hiçbiri dünyayı -hattâ evreni- 'yegâne ev' haline getirme güdüsüyle hareket etmedi. Dünyanın neredeyse tümünü ele geçiren en hırslı imparatorlar bile, tıpkı Ulysses gibi, nereye giderlerse gitsinler, 'evleri'ni ve 'yurtları'nı daima arkalarında bırakmış; nerelere ulaşmayı arzularsa arzulasınlar, daima 'evleri'ne ve 'yurtları'na geri dönme özlemiyle hareket etmişlerdir. Kısacası, ne kadar barbar olurlarsa olsunlar, tüm eski imparatorlar nihayetinde yine de 'insan'dırlar işte; zira, birazcık da olsa 'seyyah ruhlu'durlar. Kişiliklerinde, 'gitmek' ve 'kalmak' ikileminin çapraz ateşinde kalmış İnsan'ın o kadim trajedisini yansıtırlar. Oysa modern kapitalizm, 'uzak' ile 'yakın' arasındaki ontolojik sınırları silerek, 'ev' ya da 'yurt' ile 'yaban', 'sıla' ile 'gurbet' arasındaki sınırları aşındırarak, dünyayı 'global bir ev'e dönüştürdü ve paradoksal bir biçimde, her şeyi 'yersiz-yurtsuzlaştırarak' öncelikle 'ev'i imkânsız, ele geçmez bir kategori haline getirdi.[3]

Sürekli devinim arzusunu temsil eden Skylla ile köklere duyulan yakıcı özlemi temsil eden Kharybdis[4] arasında kalmış olan kadim İnsan, tam da bu arada kalmışlık hissi nedeniyle, nereye giderse gitsin aslında kendini daima 'evde' hissediyordu; en azından, 'ev'i hiç değilse bir 'arzu nesnesi' olarak hayalinde canlı tutabiliyordu. Modern İnsan ise, kocaman 'global bir ev'e dönüşmüş olan dünya içinde kendine tutunabilecek tek bir dal bulmakta bile güçlük çekiyor; hiçbir yerde, hayalinde ve hattâ rüyasında bile kendini 'evde' hissedemiyor.

---

3 A. Leontis, "Primordial Home, Elusive Home", *Thesis Eleven* 59, Kasım 1999.

4 "Efsaneye göre, Sicilya'yı İtalya'dan ayıran Messina Boğazı'nda Khayrbdis'le Skylla diye iki canavar vardır. Odyseus'un serüvenlerinde çok önemli bir oynayan bu canavarların ünü atasözlerine ve deyimlere geçecek kadar yaygın olmuştur, nitekim Batı dillerinde 'Khayrbdis'ten, Skylla'ya düşmek" diye bir söz vardır, yağmurdan kaçarken doluya tutulmak anlamına gelir." Azra Erhat, *Mitoloji Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, 1989.

Geçmişin göçmenleri, tıpkı bir kaplumbağa gibi, evlerini, en azından ulaştıkları yerde onu -kısmen de olsa- yeniden inşâ edebilecekleri maddi ve manevi sembolleri yanlarında taşırdı; oysa günümüzün göçmenleri, tıpkı bir yılan gibi, evlerini ve onu temsil eden tüm sembolleri, sanki kendilerini cendereye sokan bir deriymişçesine üzerlerinden atıp arkalarında bırakarak yola koyuluyor. Belki tam da bu nedenle, günün en gözde mecazları, artık 'sürekli devinim', 'ayrılma', 'kopma', 'diaspora', 'göçebelik' ve 'melezlik'tir. Gayet açıktır ki, bu mecazların tümü aslında genel bir 'evsizlik', 'yurtsuzluk' haline işaret eder ve yine gayet açıktır ki, bu 'hal' içindeki insanlar da kapitalizmin av sahasının tam ortasına düşmüş demektir.

İşte, 'pan-kapitalizm' denen sistem, her şeyden önce, insan ruhunda kıpırdayıp duran bu 'boşluk'u keşfetmiştir ve tüm gücüyle bu 'boşluk'u sömürgeleştirmeye çalışmaktadır. İnsan doğasının kurucu öğelerinden biri olan 'çapraz ateş'i, 'gitmek/kalmak ikilemi'ni kontrol altına almaya, *evcilleştirmeye* çalışmaktadır. Bu çabanın en iyi örneklerinden birini de, 'yerleşiklik' ile 'seferîlik' hislerini bünyesinde eşzamanlı olarak taşıyan 'melez' bir meta olan otomobilin temsil ettiğini söyleyebiliriz, sanıyorum.

Otomobil: Yoldaki ev

> *"Mühendis Marcus Hertz'in geliştirdiği ilk Strassenwagen ('sokak arabası') Viyana polisince yasaklandı - çok gürültü çıkarıyordu, kötü kokuyordu, insanları korkutuyordu..."*[5]

İnsanın ya da atın adımı, ancak bir kapıdan diğerine götürüyordu; niyetten hedefe, her şey ustaca birbirine bağlıydı. Demiryolu süreklilik içindeki bu mükemmelliği parçaladı, kapıdan gara, gardan diğer gara, diğer gardan diğer kapıya bir alternatif oluşturdu... Otomobil bir kapıdan diğerine götürüyordu. Yirmi, otuz katına çıkan hızlar sayesinde yirmi dört saatlik

5 Cruç Aruoba, "Nesi Auto, Nesi Mobile", *Cogito*, sayı: 24, 2000.

döngünün etkinlik alanı aniden genişledi; güneş artık yirmi kez daha yavaştı![6]

Otomobilin kapitalizmle ilişkisi, üzerinde durmayı gerektirmeyecek kadar aşikâr. Her şeyden önce, 'Fordizm' ve 'Post-Fordizm' örneklerinde gayet açık bir biçimde görüldüğü gibi, dönemleri, kendisinin üretmiş olduğu bir otomobil markasıyla adlandırılmış olan bir sistem var karşımızda. Otomobiller, otobanlar, otoyollar... kapitalizmin, bir bakıma 'atar ve toplar' damarları gibidir. Şüphesiz, bütün bunların, kapitalizmin yeryüzüne damgasını vurabilmesinde büyük payı var. Ancak, burada otomobilin sistem içindeki rolü üzerinde değil, daha çok bir araç, bir meta olarak, insan doğasındaki -yukarıda sözünü etmiş olduğumuz- 'çapraz ateş'le kurmuş olduğu ilişki üzerinde durmaya çalışacağım.

Kapitalizmin 'globalleşebilmesinde', yani 'pan-kapitalizm' dediğimiz şeyin ortaya çıkışında, esas olarak üç metanın etkili olduğunu söyleyebileceğimizi sanıyorum: Otomobil, televizyon ve bilgisayar. Bunların üçü de, kapitalist sistem içindeki rolleri bir metaya, yani salt bir tüketim nesnesine indirgenemeyecek ölçüde kompleks ürünlerdir. Her şeyden önce, kendisi tarafından üretilmiş oldukları sistemi yeniden-üretmek gibi aslî bir işlevi de üstlenmişlerdir. Başka bir deyişle, mevcudiyetlerini borçlu oldukları sistemin kendisi de mevcudiyetini büyük ölçüde onlara borçludur. Ve son derece ilginçtir ki, bu metaların her üçü de, işlerini büyük ölçüde 'seyahat' metaforuna yaslanarak görürler. Otomobilin seyahat ile ilişkisi aşikârdır. Asıl ilginç olan, televizyon ve bilgisayarın da 'seyahat' metaforu ile iş görmeye çalışması. John Urry, bu teknolojilerin 'ağırlıksız seyahat' olarak tanımlanabilecek olan bir şeyi sunduklarını iddia eder. Urry, bu 'ağırlıksız seyahat'in iki farklı biçimi olabileceğini düşünür. Ona göre, bunlar, her ne kadar söz konusu ayrımın kendisi teknolojik gelişim ve dönüşümlerce her an aşındırılıyor olsa da, 'hayali' ve 'sanal' seyahatler olarak adlandırılabilir.[7] Tele-

6 Le Corbusier, "Yol: Doğanın Bağrındaki Plastik Araç", çev. Işık Ergüden, *Cogito*, sayı: 24, 2000.

7 "Automobility, Car Culture and Weightless Travel", www.comp.lancaster.ac.uk.

vizyon, hayali olarak bizi uzak diyarlara 'götürür', ya da daha doğrusu, tam tersine onları bize 'getirir'; bilgisayar ise, sanal olarak... Bilgisayarımızı açtığımızda, büyük bir olasılıkla Microsoft'un şu sloganı ile karşılaşırız: *"Where do you want to go today?"* Her iki teknoloji örneğinde de, 'seyahat' metaforu kullanılmıştır; ancak, elbette gerçek bir metafor olarak... Oysa, otomobil örneğinde durum çok daha farklıdır. Otomobil, tam tersine, 'seyahat' metaforunun kendisini bir *gerçek* olarak sunmaya ve pazarlamaya çalışır. Bu nedenle de, çok daha dikkatli bir biçimde okunmayı gerektiren, çok katlı bir 'meta-for' koyar önümüze.

Roland Barthes, otomobilin, insanların çoğu tarafından kullanım için değil, imaj için tüketildiğini; bu nedenle de, devasa Gotik katedrallerin günümüzdeki eşleri olarak görülmesi gerektiğini söylediğinde, gayet haklıydı.[8] Zira otomobil, asla basit bir taşıma aracı olarak görülemez. Bir kere, o, büyük ölçüde, 'meta olarak seyahat' uğruna değil, 'metafor olarak seyahat' uğruna satın alınan bir araçtır. İkincisi, Barthes'ın da altını çizmiş olduğu gibi, 'kullanım' -hattâ, 'değişim'- değerinden çok, 'gösterge' değeriyle vitrinlere çıkarılan bir metadır. Bu nedenle de, bireysel tüketimin -ev sahipliğinden hemen sonra gelen- temel kalemlerinden birini teşkil eder. Bagajında; hız, ev, güvenlik, cinsel arzu, kariyer, özgürlük, aile, erkeklik gibi bir yığın kültürel vasıf taşıyan 'gösterge değeri' sayesinde, sahibine/kullanıcısına melez bir statü kazandırır. Her şeyden önce, sahibine/kullanıcısına kendisinin bir 'meta' olduğunu unutturma kapasitesiyle donatılarak piyasaya sürülmüş bir 'şey'dir; dolayısıyla da, yabancılaşmayı üst düzeye çıkararak zamanla sahibinin 'en yakın eşi/dostu' haline gelir. Kolayca 'insansılaştırılabilir'[9] *(antropomorphised)* bir metadır çünkü. Ona bir 'ad' verebilir, 'asî' vasıflar yükleyebilirsiniz.[10] Kısacası, sadece bizi değil, çok daha başka şeyleri, hattâ 'ben' dediğimiz şeyi kuran

8 Akt. Urry, *a.g.y.*

9 Bu konuda son derece ilginç ve öğretici bir makale için bkz: Tahsin Yücel, "Otomobil ve İnsanbiçimsellik', *Cogito*, sayı: 24, 2000.

10 J. Urry, *a.g.y.*

kültürel malzemeyi de taşıyan bir araçtır o. Öyleyse, daha önce de söylemiş olduğumuz gibi, ona biraz daha temkinli ve biraz daha dikkatli bir biçimde bakmakta yarar var.

Paolo Prato ve Gianluca Trivero, bilinen tüm taşıma araçlarını biçim, hacim, işlev ve kullanım tarzlarından hareketle iki farklı kategori içinde toplayabileceğimizi söylerler: Tren, gemi ve uçak gibi 'Ödipal' araçlar ya da 'beden konteynırları' ile otomobil, planör ve motosiklet gibi 'narsistik'/'fetişistik' araçlar ya da 'beden uzantıları'. Prato ve Trivero'ya göre, bunların içermekte olduğu iki farklı haz tipi vardır. Birinciler, herhangi bir teşebbüs sorumluluğu almaksızın bir yerden bir yere gitme ve taşıma aracı tarafından tamamen sarılıp sarmalanmış olma hazzı; ikinciler ise, çevreye nüfuz etme ve hızı kişisel olarak düzenleme hazzı verecek biçimde tasarlanmışlardır.[11]

Açıktır ki, birinci haz konfor hissiyle birleşmiştir ve bu, gündelik dünyayı 'paranteze alan' ve bilinen, kesin sınırlarla belirlenmiş küçük bir dünyanın yeniden yaratılmasını içeren 'içten patlamalı' bir etki yaratır. Bu etki, bir konfor politikasının ürünüdür ve ilk planda taşıtın motoru kaplanmış, daha sonra da yolcu sarılıp sarmalanmıştır. Yolcu, fiziksel gerçeklikle doğrudan bağını ve mekân duygusunu yitirmiş; kontak, dış dünyaya gizli bir temasa indirgenmiştir. Burada 'konfor' denilen düzenleme, içinden geçtikleri gerçek okyanusu ve onun tehditkâr mevcudiyetini unutmuş olan transatlantik yolcuları örneğinde olduğu gibi, aslında yolculuk deneyimini silmeye eğilimlidir. İkinci haz tipi ise, daha çok 'stil' olarak hızla ilgilidir ve diğerinin tersine, gündelik dünyayı genişleten ve bedeni hareket yasalarına uyarlayan 'dıştan patlamalı' bir etki yaratır.

İlk durumda, bireyler, seyahat deneyimi tipi tarafından kabul edilmek ve değerlendirilmek peşindedir; ikincisinde ise, seyahat deneyimince değiştirilmiş, dönüştürülmüş olmayı amaçlarlar. İlk deneyim tipi, geçmişe yönelik 'nostaljik' bir tavır; ikincisi ise, şimdiye ve geleceğe yönelik 'teknokratik' bir tavır sergiler. Belki biraz aşırı bir yorum olacak ama, birinci

11 "The Spectacle of Travel", *Australian Journal of Cultural Studies*, cilt: 3 sayı: 2, 1985.

deneyim tipi ana rahminin güvenli ortamına geri dönme özlemini; ikincisi ise, doğma arzusunu ifade eder, diyebiliriz sanıyorum. 'Güven ve risk'... İnsan doğasındaki 'çapraz ateş'in, 'gitmek ve kalmak', 'yerleşmek ve göç etmek', 'bağlanmak ve ayrılmak' ikilemlerinin nihaî adı da diyebilirdik buna.

Kapitalizm, bir 'güvenli risk' politikası geliştirerek, işte insan doğasındaki bu ikilemi aşmaya çalışır. 'Seyahatin evcilleştirilmesi' dediğimiz şey de, büyük ölçüde, bu sürecin bir parçasıdır zaten. Prato ve Trivero'nun da belirtmiş oldukları gibi, konfor içinde seyahat etme, 19. yüzyıl burjuvazisinde güçlü bir biçimde ortaya çıkmış ve daha sonra da, şimdiki yüzyılın orta sınıflarına sirayet etmiş olan bir davranış tarzıdır. En ideal modeli uzay gemisi olan 'konfor içinde seyahat', kimliğimizi asla riske atmaksızın ve içinden geçtiğimiz yerlerden, oralarda karşılaştığımız diğer varlıklardan, her şeyden önce de diğer insanlardan tamamen yalıtılmış bir biçimde hareket edebilmemize ilişkin köklü bir burjuva ütopyasını örnekler.[12]

Uzay gemileri, -elbette kendilerinin mevcudiyeti bakımından değil ama, yolcularına vaat ettikleri güven bakımından- hâlâ büyük ölçüde 'ütopik'tirler; ancak, otomobiller, 'konfor içinde seyahat' cennetini yeryüzüne indirmiş olan gerçek, somut araçlardır. Ford'un 1949 tarihli bir reklam broşürü, oldukça erken bir tarihte bu gerçeği, yani 'cennetin yeryüzüne inişi'ni, müşterilerine şöyle müştuluyordu: "49 Ford, dört teker üzerindeki oturma odanızdır." 'Seyahatin evcilleştirilmesi' denen süreci, bundan daha iyi ifade eden başka bir cümle bulabileceğimizi sanmıyorum.

Prato ve Trivero'nun -yukarıda değinmiş olduğumuz- kategorileri, elbette Webergil anlamda 'ideal-tip'lerdir ve dolayısıyla, karmaşık gerçekliği bu 'ideal tip'lere indirgeyerek anlaşılır kılmaya çalışırlar; yani, 'ideal' oldukları kadar 'ütopik' tiplerdir de. Kısacası, gerçekliğe temasları kısa sürelidir ve 'kullanım tarihleri' göz ardı edilirse, doğal olarak tam da işaret etmekte oldukları gerçekliğin bünyesinde 'kısa devre'ye yol açarlar. Söy-

12 P. Prato ve G. Trivero, *a.g.y.*

lemek istediğim şey şu: Prato ve Trivero'nun yapmış olduğu kategorik ayrım, elbette gerçekliğin belirli boyutlarını algılamak bakımından son derece faydalı 'ideal tipler' ortaya koyar; ancak, bu 'tipler' daha fazla 'idealleştirilmeye' elverişli de değildirler. Otomobili ele alalım. Prato ve Trivero'ya göre, otomobil, 'narsistik'/'fetişistik' araçlar ya da 'beden uzantıları' kategorisine aittir ve 'konfor'dan çok 'macera'nın, yani 'güven'den çok 'risk'in hanesine kaydedilebilecek olan bir haz kaynağı olarak tasarlanmışlardır ve bu doğrultuda kullanılırlar. Oysa, gayet açıktır ki, otomobil aslında 'melez' bir araçtır ve tam da bu sayede, 'konfor' ile 'macera'yı, 'güven' ile 'risk'i -kompleks bir biçimde- bir araya getirir. Zira, ileriye, macera ve dolayısıyla riske doğru atılmış; ancak yine de, bizi -tıpkı bir uzay gemisi gibi- kuşatan bir 'kapsül' ya da daha doğrusu, sarıp sarmalayan bir 'rahim'dir o.

John Urry, 'yolda ikamet' ile 'otomobilde ikamet' arasında bir ayrım yapar ve otomobil teknolojisindeki gelişim ibresinin hızla ilkinden ikincisine doğru kaydığını söyler. Ona göre, ilk ikamet tarzı, iki dünya savaşı arasında Kuzey Amerika ile Avrupa'da yaygındı ve bugün, belki Afrika ve Asya'nın birçok ülkesinde hâlâ görülebilir bir deneyim tarzıdır. 'Yolda ikamet' tarzında, otomobil sürücüleri otomobilleriyle içinden gelip geçtikleri doğal ve kültürel çevrenin bir parçasıdırlar ve özel yalıtım teknolojileri ya henüz hiç yoktur ya da hâlâ tam kapasiteyle uygulamaya konmamıştır. Otomobil sürücüleri yolda ikamet etmektedirler ve bunun kendilerine sunmuş olduğu duyusal olanakların çoğundan henüz yalıtılmamış durumdadırlar. Urry, bu deneyim tarzının, günümüzün deneyim tarzıyla, yani 'otomobilde ikamet' tarzıyla bir tezat teşkil ettiğini söyler. Zira şimdi, otomobil sürücüleri muazzam güvenlik teknolojileriyle kuşatılmış durumdadırlar. Riskler, tam tersine, dışarıdakilerin üzerine doğru dışsallaştırılmıştır.[13]

Dahası, yine Urry'ye göre, 'otomobilde ikamet' eden kişiler, güvenlik ve konfor teknolojileriyle, sadece dışarının koku ve

13 J. Urry, *a.g.y.*

seslerinden yalıtılmamış; aynı zamanda, çevrelerini belirli bir sosyallik tarzına izin verecek şekilde düzenleyebilme gücüyle de donatılmışlardır. Kısacası, sadece 'negatif özgürlükler'le kuşatılmamış; aynı zamanda, 'pozitif özgürlükler'le de donatılmışlardır. Onlar, bu özgürlüklerini kullanarak, otomobilleri içindeki sosyal ortamı -tıpkı ev sahiplerinin, evlerini ziyaret eden kişileri kontrol altında tutmaları gibi- kontrol altında tutabilirler.

Otomobil, deyiş yerindeyse, artık bir 'ev dışındaki ev' haline gelmiştir. Hareket eden bir meskene; menkul bir gayrımenkule dönüşmüştür. Bir iş, romans, aile, dostluk, suç ve benzerî bir yığın farklı işlevin ifa edilebildiği melez bir 'yer' haline gelmiştir. Şüphesiz, otomobil statik bir ev değil, dinamik, bireyin kendi tercihlerine açık kapı bırakan 'mobil, kısmen-özelleşmiş bir kapsül'dür ve bu kapsül içindeki sürücü ya da yolcu, geniş ölçekli bir devinim içinde, nereye giderse gitsin kendini daima 'evde hisseder.'[14] Ancak, modern insan, nerede olursa olsun, içeriden donatılmış; buna karşılık, dışarıdan kuşatılmış bir ev içinde ikamet eder. Bu nedenle de, tedirgin, kırılgan bir histir bu; çünkü, modern insan, nihayetinde, daralan ruhunu atabileceği engin sokaklardan yoksun kalmıştır ve hiç şüphe yok ki, bu 'daralma'da, bu 'yoksunluk'ta, otomobillerin hiç de azımsanamayacak bir rolü vardır.

Aslında söylemeye bile gerek yok, şu çok açık bir gerçek olarak orta yerde duruyor: Kapitalizm, insan aklının ve ruhunun bütün kadim çelişkilerini aşmayı vaat eder; ancak, sonuçta, bu çelişkilerin daha da karmaşıklaşmasına, daha da içinden çıkılmaz hale gelmesine yol açar. Otomobil, bunun iyi bir örneğidir. O, piyasaya 'özgürlük kaynağı' olarak sürülmüş bir metadır; ancak, süreç içinde kendi tercihlerini insanlara dayatan bir Leviathan'a ya da, Whitelegg'in nitelemesini kullanırsak, bir Frankenstein'a dönüşmüştür.[15]

Otomobil, Urry'nin de vurgulamış olduğu gibi, 'gayet esnek; fakat, aynı zamanda da tam anlamıyla zorlayıcı' bir araçtır.[16]

14 J. Urry, *a.g.y.*

15 *Critical Mass*, Pluto, 1997.

16 J. Urry, *a.g.y.*

Yaşamımıza, zaman ve mekânı *özelleştirebilme* imkânı tanıyacak ölçüde esneklik kazandırır; fakat aynı zamanda da, bu 'esnekliği' bize kendisi *dayatır*. Dahası, Shove'un yazdığı gibi: "Özgürlüğün artışı seçimin azalması anlamına gelir; çünkü, otomobiller, tam da kendilerinin aşma vaadinde bulundukları türden sorunlara yol açarlar."[17] Başka bir deyişle, tam da vaat ettikleri özgürlüğü tehdit -hattâ yok- ederler. Bireyleri, eşzamanlı olarak, hem özgürlük ve esneklik alanına davet ederler, hem de onların yaşamını, son derece özel, 'sıkıştırılmış' zaman parçaları içinde yapılandırıp sınırlandırır ve parçalarlar.

John Urry, otomobillerin devreye soktuğu zaman tarzının 'ivedi/anlık zaman' *('instantaneous time')* olduğunu söyler ve bu zaman tarzının, 19. yüzyılın ortalarında demiryollarının gelişimiyle birlikte ortaya çıkan 'resmî zaman-tarifeleri' ile, yani 'kamusal zaman-düzenlemelerine dayalı modernist saat-zamanı' ile karşıtlık içinde olduğunu ileri sürer. Ona göre, otomobil ya da daha geniş anlamda 'kendi kendine hareket edebilirlik' *(automobility)*, daha bireysel, daha kişisel bir zaman-tarifesine imkân tanır. Burada söz konusu olan, sosyal değil, daha çok bireysel, kişisel nitelik taşıyan 'refleksif' bir 'monitör'dür. Demiryollarına ait zaman-tarifelerinin modernist objektif saat-zamanı, yerini, insanlar otomobilleri içinde ve sayesinde yaşamaya başladıklarında, artık kişiselleşmiş, subjektif zamana bırakır.

Urry'ye göre, otomobilin mümkün kıldığı bu 'ivedi/anlık zaman' deneyiminin en önemli sonucu, modern toplumlardaki 'kamusal alan'ın doğası üzerinde sergilediği 'yeniden biçimlendirici' etkidir. Urry, gayet haklı olarak, otomobilin, basit bir biçimde, bireylerin ve bireysel özgürlüklerin genişlemesine yol açan bir araç olarak alınamayacağını; aynı zamanda, 'kendi kendine hareket edebilirlik' denilen olanağın da, sadece bir tüketim faaliyeti olarak görülemeyeceğini söyler. Çünkü, otomobil ve 'kendi kendine hareket edebilirlik' hali, sadece bireyler üzerinde değil, 'toplumsal'ın kendisi üzerinde de muazzam etkiler icra etmekte; en azından, 'toplumsallık' tarzlarını yeniden biçimlen-

17 Akt. Urry, *a.g.y.*

dirmekte ve hattâ dönüşüme uğratmaktadır. Hattâ Urry, bu 'yeniden biçimlendirme' ve 'dönüşüme uğratma'nın öyle esaslı olduğunu varsayar görünür ki, modern toplumlardaki 'sivil toplum'un, bir 'kendi kendine hareket edebilirlik toplumu', bir 'otomobil sürücüleri' ya da 'otomobil yolcuları' toplumu olarak yeniden kavramsallaştırılması gerektiğini söyleyecek kadar ileri gider. Ona göre, 'saf' insan öznelerden oluşan klasik sivil toplum, yerini artık, melez bir 'otomobil sürücüleri' kitlesinden oluşan yeni bir 'sivil toplum'a bırakmıştır ve bu 'yeni yurttaşlar', kamusal alana sabit kimlikleriyle değil, tam tersine 'hareketlilikleri'yle ve 'otomobildeki meskenleri'yle girmektedirler.[18]

Şüphesiz, belli bir hakikat payı taşıyan bir yorumdur bu. Gerçekten de, özel otomobil sahipliğinin yaygınlığı tartışma götürür bir iddia olsa bile, otomobilin, ona sahip olsunlar ya da olmasınlar, istisnasız tüm insanlar üzerinde, onların hem bireysel hem de toplumsal deneyimleri üzerinde muazzam etkileri olduğu gayet açıktır. Ancak, Urry'nin yorumunun başka bir açıdan tartışılabilir olduğunu düşünüyorum. Bana öyle geliyor ki, otomobilin, modern toplumun 'kamusal alan'ı üzerinde sergilediği etki, 'yeniden biçimlendirici' ya da 'dönüştürücü' değil, daha çok tahrip edici bir etkidir. Bir kere, 'kendi kendine hareket edebilirlik' denilen olanak, açık bir illüzyondur; sadece, 'piyasanın gizli eli' tarafından harekete geçirilen bir 'olanak'tır ve dolayısıyla, bireyler tarafından nasıl algılanıyor olursa olsun, toplumsal açıdan son derece yıkıcı, tahrip edici bir 'atomizasyon' sürecine yol açar. İkincisi, otomobil denilen şey de, son çözümde yola, sokağa çıkmanın değil, evi yola ve sokağa taşımanın bir aracı olarak iş görür; dolayısıyla da, son çözümde 'kamusal'ın varlığını tehdit eder.

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz sanıyorum: Otomobil, seyahati 'evcilleştirir'; ancak, 'evcilleştirme' kapitalizmin dilinde sadece ve sadece 'metalaştırma' anlamına gelir ve dolayısıyla da, hem bireysel hem de toplumsal düzeyde tatmin değil, tam tersine tatminsizlik yaratır. Zira, 'meta' dediğimiz şey, kapita-

18 J. Urry, *a.g.y.*

list piyasa koşulları altında, tatminden değil, tam tersine tatminsizlikten beslenir. Tepeden tırnağa 'mobil' hale gelmiş olan bir toplumun 'sakinleri'nin, tıpkı bir kaplumbağa gibi sırtlarında taşıyıp durdukları evlerinden sıkılıp sık sık bakışlarını uzak diyarlara çevirmelerini başka nasıl yorumlayabiliriz ki? Öyleyse şimdi, seyahatin evcilleştirilme sürecinin bir ikinci veçhesine, yani 'turizm' denilen olguya biraz daha yakından bakmanın tam zamanıdır.

Turizm: Uzaktaki ev

> *"Yarının barbarları, bugünün turistleridir."*[19]
> *"Ben bir seyyahım, sen bir turistsin, o bir piknikçi."*[20]
> *"... turist için bir gezi değil, seyyah için bir keşif macerası... hiçbir paket program yok... Thomas Cook, sizi sadece bir birey olarak değil, bir VIP olarak görür:.. Thomas Cook, hem personel hem de global hizmet verir.. Bu gerçek bir seyahat alakartıdır."*[21]

Başlangıçta altı çizilmesi gereken şey, sanırım 'turizm', özellikle de 'turist' sözcüklerinin insanlara pek iyi şeyler çağrıştırmıyor olmasıdır. Elbette, özellikle de 'seçkin'lerde... Bizim 'Turist Ömer'imizin sevimliliğinde Sadri Alışık'ın doğal sıcaklığı kadar, yoksulların 'turizm' denen etkinlikten -elbette bir turist olmaktan- toplumsal olarak uzunca bir süre dışlanmış olmasının, dolayısıyla onların bu etkinliğin kendisine, en azından 'adına' dışarıdan, birazcık gıptayla bakmasının da payı var. Oysa modern toplumun sakinleri, üst ve orta sınıfın üyeleri, turizmi 'yaşam tarzları'nın bir parçası olarak benimsemiş olmalarına rağmen, ilginçtir, bir 'turist' olarak görülmekten ve adlandırılmaktan özenle kaçınırlar; onlar bir 'seyyah' ya da bir 'gezgin' olarak anılmak isterler. Neden?

---

19 Henry James, akt. J. Urry, *The Tourist Gaze: Leisure and Travel in Contemporary Societies*, Sage Pub., 1990.

20 N. Mitford, akt. J. Urry, *a.g.y.*

21 Akt. J. Urry, *a.g.y.*

'Tour' sözcüğü Fransızca'da 'yolculuk' anlamına geldiği gibi, 'dönüş' ve daha da ilginci 'hile' anlamlarını da taşıyor. Biraz 'oyuncul' bir şekilde bu üç anlamı harmanlarsak; 'turizm'in bir 'gidiyormuş gibi' yapma jesti içerdiği, yani gidilip gelindiği halde içinde bir 'sahtelik' barındırdığı söylenebilir, sanıyorum. Turizmin barındırdığı bu 'hile' ya da 'sahtelik' nereden kaynaklanıyor? Bunu yanıtlamak için, sanırım onun sık sık birlikte anıldığı, hattâ karşıtlaştırıldığı başka etkinliklere ve sözcüklere bakmak gerek. Özellikle de 'keşif', 'kâşif', 'seyahat' ve 'seyyah' sözcüklerine...

Paul Fussell, Rönesans'ın karakteristiği olan 'keşif', burjuva toplumunun karakteristiği olan 'seyahat' ile popüler kültürün karakteristiği olan 'turizm' arasında bir ayrım yapar. Ona göre, 'kâşif' bilinmeyen bir bölgenin keşfine gider; 'seyyah', halihazırda Tarih tarafından keşfedilmiş olan bir bölge içinde hareket eder; turist ise, reklâm ajansları ya da seyahat acentaları tarafından kendisi için aranıp bulunmuş, hazırlanmış bir alan içinde dolanır. Fussell'a göre, 'kâşif' -doğal olarak- bilinmeyenin getireceği tüm riskleri üstlenirken, turist -aşina olanın değilse de- aleladenin, *kitsch*'in, klişenin yaydığı güven içinde dolaşır; seyyah ise, bu ikisi arasında bir yerlerde durur.[22]

Hemen belirtelim ki, Fussell'ın yapmış olduğu bu net ayrım, 'türsel' olmaktan çok 'tarihsel' bir ayrımdır aslında. Zira, keşifler çağından günümüze doğru geldikçe, bu ayrımı mümkün kılan tarihsel, toplumsal şartlar da yavaş yavaş ortadan kalkmaya başlar. Fussell'ın deyişiyle, "sıkıntının -yani yolculuğun, çabanın, zorlukların- *evcilleştirilmesi*yle doğrudan ilişkili olan" iç içe geçmiş iki süreç, yani seyahatin 'dünyevileşme'si ve 'demokratikleşme'si, bu 'türsel' ayrımlara imkân tanıyan tarihsel ve toplumsal koşulları da kendileriyle birlikte sürükleyerek hızla aşındırır ve söz konusu 'türler'in giderek melezleşmesine yol açar. Böylece, tinsel bir arınma peşindeki hacı, ruhsal ya da bedensel bir tazelenme peşindeki seyyah ile 'turist' arasındaki sınırlar giderek belirsizleşir. Örneğin, Daniel Boortin gibi

22 Akt. P. Parato ve G. Trivero, *a.g.y.*

araştırmacıların, "deneyim arayışındaki seyyahların, buna ulaşabilmek için -aktif bir biçimde- çaba sarf etmek" durumunda olduğu; buna karşılık, "turistin sadece haz peşinde olduğu ve -pasif bir biçimde- haz getirecek olan 'deneyimler'in *başına gelmesini* beklediği",[23] türünden görece net ayrımlar zamanla ikna ediciliklerini yitirmeye başlar. Diyebiliriz ki, seyahatin, 19. yüzyılın bariz bir 'burjuva ayrıcalığı' olmaktan çıkıp 20. yüzyılın 'kollektif illüzyon'u haline gelişiyle birlikte, 'kâşif' de, 'hacı' da, 'seyyah' da yavaş yavaş 'turistleşmeye' başlamış; aynı zamanda, doğal olarak 'turist' de biraz 'kâşiflik', biraz 'hacılık', biraz 'seyyahlık' hisleri içinde dolaşır olmuştur.

Başlangıçta devreye sokmuştum ama, turist deneyiminin yaygın bir biçimde aşağılanır oluşunun temel nedenlerinden biri olan 'sahtelik hali' üzerinde çok fazla durmak istemiyorum. Turistlerin 'sözde-yerler'de dolanıp duran 'sözde-seyyahlar' oldukları; paketlenmiş 'deneyimler'i oburca tüketen modern tüketicilerin bir örneğini teşkil ettikleri; 'turist bakışı'nın -aslen yalnızlığı, tek başına temaşayı gerektiren- 'romantik' tarzı ve -tam tersine, birlikteliği, ötekilerin zorunlu varlığını gerektiren- 'kollektif' tarzı da dahil olmak üzere, neredeyse tamamen toplumsal ve tarihsel olarak *kurumsallaştırılmış* olduğu ve bu nedenle, turistler nereye giderlerse gitsinler, nereye bakarlarsa baksınlar, orada daima 'sahnelenmiş bir otantiklik'le karşılaşacakları, asla 'sahne arkası'yla yüz yüze gelemeyecek olmaları hakkında pek çok şey yazılmıştır.[24] Dolayısıyla, bütün bu saptamalar da yavaş yavaş ilginçliklerini yitirmeye, hattâ giderek 'yavanlaşmaya' başlamıştır, diyebiliriz. Zira, dünün *modern* turisti, hâlâ bu tür 'ithamlar'dan alınabilecek olmasına rağmen; bugünün *postmodern* 'post-turist'i,[25] hiç şüphe

23 *The Image: A Guide to Pseudo-Events in America*, Harper and Rowe, 1961.

24 Bu konuda, özellikle D. MacCannell'ın, "*Staged Authenticity: Arrangements of Social Space in Tourist Settings*" başlıklı makalesi (*American Sociological Review*, 79, 1973) ile P. Pearce ve G. Moscardo'nun, "The Concept of Authenticity in Tourist Experiences" başlıklı makalelerine (*Australian and New Zealand Journal of Sociology*, 22, 1986) bakılabilir.

25 'Post-turist' kavramı için M. Feifer'ın şu kitabına bakılabilir: *Going Places*, Macmillian, 1985. Feifer, burada, postmodernin temel öğelerinden biri olan 'oyun-

yok ki, tam da bu tür 'ithamlar'dan ilham alarak, bütün bu saptamalara karşı -ve ne yazık ki, elbette haklı olarak- şu ironik soruları yöneltecektir: Hangi yer, artık -belki de, zaten- bir 'sözde-yer' değildir ki; hangi 'bakış', şu ya da bu şekilde kurumsallaştırılmamıştır ki ve 'sahicilik' denilen şey de nedir ya da nerededir ki? Ya da 'post-turist'i şimdilik bir yana bırakıp doğrudan kendimize soralım: Biz, modern toplumun yurttaşları, nerede ve ne zaman bir 'turist' değiliz ki?

John Urry, 1990 yılında yayımlanan *Turist Bakışı* adlı kitabında, turizm olgusunu anlayabilmek için, onu bir 'sapma' hali olarak ele almak ve 'normal' kabul edilen toplumsal davranış normlarıyla, örneğin iş ya da çalışmayla karşılaştırmalı bir biçimde incelemeyi önermişti.[26] O, böylece 'sapma' olarak görüleni olduğu kadar 'normal' olarak görülenleri de daha iyi kavrayabilecek olduğumuzu iddia etmişti. Ancak Urry, aynı kitabın 2001 yılındaki ikinci baskısına yazdığı *Global ve Turist* başlıklı önsözde, muazzam sayıda insan ve yerin 'global turizm' girdabına kapılmasıyla birlikte, turizmin, global düzenin çeperlerinden -neredeyse- merkezine doğru kaydığını; 'turist bakışı'nın -elbette, değişik ve giderek çeşitlenen tarzlarıyla birlikte- *baskın* 'bakış tarzı' haline geldiğini söyler.[27]

Urry'ye göre, 'global' ve 'turizm' gibi -birbirleriyle sadece dışsal bazı ilişkileri olan- iki ayrı kendilik yoktur. Tam tersine, bu ikisi aslında aynı karmaşık ve iç içe geçmiş süreçlerin bir parçasıdır. John Urry, aslında bu gelişmeyi 1990'da da fark etmiş ve

---

culluk' kavramını öne çıkararak, 'post-turist'in üç temel vasfını vurgular. Birincisi, 'post-turist', turist bakışının tipik nesnelerinin çoğunu görmek için evini terk etmek durumunda değildir; bütün bunları, TV ve video gibi araçların yardımıyla evinin salonunda tekrar tekrar 'ziyaret' edebilir. İkincisi, 'post-turist', tercih zenginliğinin yarattığı şansların ve hazların farkındadır. O, hem 'yüksek kültür'ün sınırlarından hem de 'haz ilkesi'nin gemlenemeyen amaçlarından kurtulmuştur. O, bir kutuptan diğerine kolayca geçebilir ve bu iki farklı dünya arasındaki karşıtlık ve çatışmalardan haz alabilir. Üçüncüsü ve en önemlisi, 'post-turist' bir 'turist' olduğunun ve 'turizm' denen şeyin bir 'oyun' olduğunun farkındadır; bu nedenle de, 'sahici turist deneyimi' diye bir şeyin olamayacağının bilincindedir ve 'oyun'un kendisinden gerçek bir haz almayı hedefler.

26 J. Urry, *a.g.y.*

27 "Tourism and the Global", *The Tourist Gaze*, Sage, İkinci Basım, 2001.

ifade etmişti. O zaman da, turizmin 'evrenselleşmesi'nden, turist bakışının 'globalleşmesi'nden söz etmiş; hepsinden önemlisi, Bauman[28] gibi sosyologlarla birlikte, 'turizm'in bir bakıma 'postmodernlik' denilen halin bir 'proto tipi' olarak görülebileceği iddiasını ortaya atmıştı. Lakin şüphesiz, bu gelişmeleri görmek ve bu öngörüyü tam anlamıyla teyit etmek, ancak 1990'lı yılların sonu ile 2000'li yıllarının başlarına 'nasip' oldu.

Şimdi, Bauman'ın 'katı, sabit bir modernlik'ten, çok daha 'akışkan ve dinamik' bir modernlik haline geçiş olarak nitelendirdiği bir süreç içinde 'yüzüyoruz'. Urry, bunu -benzer bir biçimde- 'mobil-kültürler'in ortaya çıkışı olarak tanımlıyor. Urry'ye göre, şimdi sadece insanlar değil, bizzat kültürler de 'mobil' hale gelmiş, deyim yerindeyse, onlar da 'turistleşmiş'tir. Doğu'da Batı'yı, Batı'da Doğu'yu yeniden inşâ eden tematik parklar; hayatı 'filmgibileştiren' eğlence mekânları; yeryüzüne saçılmış olan diyasporalar; turistikleşmiş protesto ve eylemler; 'refleksif' bir turistik bakışla yeniden canlandırılmış yaşam tarzları ve mekânlar... Bütün bunlar ve benzerleri, bu sürekli hareket halindeki kültürlerin örnekleri olarak alınabilir. Bu, Urry'nin de vurguladığı gibi, aslında, çok daha genel bir 'gösterge/imaj ekonomisi' içinde 'turizmin sonu'na işaret etmektedir. Zira, şimdi -en azından potansiyel olarak- hemen her yer 'turistik' ve hemen herkes bir 'turist'tir.[29]

Sonuç

Böyle 'mobil', böyle 'oynak' bir dünyada, biz kendi ayaklarımız üzerinde durmaya çalışsak, tıpkı Robinson Cruose gibi, kendi kendimize bir kale inşâ etmeye, *ada içinde bir ada* bulmaya kalkışsak ne yazar! Etrafımızdaki dünya -tıpkı büyük bir tematik park ya da muazzam bir Disneyland gibi- dönerek, bizi bir kazazede olarak bile kendi dışına fırlatıp atmayıp, tam tersine, zoraki bir turist olarak içine içine çekmiyor mu? Ve asıl

28 Z. Bauman'ın bu konudaki görüşleri için: *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları* (çev. İ. Türkmen, Ayrıntı Yayınları, 1997) adlı kitabına bakılabilir.

29 J. Urry, "Mobile Cultures", www.comp.lancs.ac.uk.

önemlisi, nereye gidersek gidelim, tıpkı modern atalarımız olan ilk kâşifler gibi, gittiğimiz yere -dolaylı ya da dolaysız olarak- kapitalizmi ve onun piyasasını da götürmeyecek miyiz? Bugün de -tıpkı dün olduğu gibi- istesek de istemesek de, kaşifleri sömürgeciler takip etmeyecek mi?

Kapitalizmin, insan doğasındaki 'çapraz ateş'ten ilham aldığını, insan ruhundaki 'boşluk'tan beslendiğini biliyoruz. Seyahatin evcilleştirilme tarzlarından biri olarak turizm, işte tam da böyle bir ilhamla icat edilip, tam da böyle bir besinle geliştirildi. Gelişimi şu ya da bu sebeplerle kesintiye uğradığı zaman ve yerlerde de, yine aynı ilham ve besinle takviye ya da rektifiye edildi. Örneğin, 'turizm' denen etkinlik 'aura'sını mı yitirdi; derhal, anti-auratik turizm biçimleri, 'oyuncul', 'çocuksu' turizm pratikleri devreye sokuldu ve böylece, söz konusu 'yitim'in etkisi hafifletilerek geçiştirilmeye çalışıldı. 'Turizm' denilen şey fazla mı 'hafifleşti'; derhal, 'gerçek tatil' kampanyaları başlatıldı. 'Gerçek tatil' kavramı, daha doğrusu, 'tatil' kavramının tam da kendisi mi insanları gerçekten sıkmaya başladı; derhal, 'dark turizm', 'cehennemde tatil' projeleri devreye sokuldu[30] ve ilânihaye...[31] Kısacası, kapitalizm asla tatmin üretmedi, hemen her zaman sıkıntı yarattı ve doğal olarak, hemen her zaman insan doğasındaki o kadim 'çapraz ateş'i körükledi ve insan ruhundaki o kadim 'boşluğu' büyüttü ve böylece, kendi ilham ve besin kaynaklarını arttırdı.

Urry ve Bauman, 'turizm' denilen şeyi, çağdaş kapitalizmin bir 'meta/for'u olarak okumayı önermişlerdi. Biz de, turizm

30 J. Urry; eski Nazi kamplarına, kapatılmış maden ocaklarına, Pearl Harbour'a, 'komünizm-sonrası Rusya'ya, Vietnam'a, Hiroşima'ya düzenlenen turlardan söz eder. Bkz. *a.g.y.*

31 'İlânihaye' lafını, lafın gelişi söylemiyorum. Bu satırları okuyan sevgili bir arkadaşım, yakın bir gelecekte uzaya 'turistik' gezi düzenleme işi üzerinde ciddi ciddi kafa yoran özel teşebbüs sahiplerinin varlığına dikkat çekti. Gökyüzündeki yıldızlara bakıp düş/para/layan bu 'müteşebbüs'lerin, bilim-kurgunun zaman tünellerinden bile 'maden' çıkarmayı umabileceklerini; en azından onlardan başka bir şey umamayacağımızı biliyorum; ancak, bu vesileyle, sevgili arkadaşım Bülent Şık'ın bu dünyadaki varlığına ve onun, gökyüzündeki yıldızların varlığına karşı duyduğu 'para hesabına gelmez' merakına şükranlarımı sunmak istedim.

için, Morris tarafından önerilen bir metaforu kullanalım ve onun tıpkı bir 'otel'e benzediğini söyleyelim: "Otel, bir transit havalimanı gibidir; ne ayrılma ne de varış yerini temsil eder." O, bir 'pause'dur;[32] zamanın, ele geçirilmiş/fethedilmiş değil, sadece 'dondurulmuş' bir halini temsil eder. Yani, nereye 'gitmiş' olursanız olun, döndüğünüzde, sıkılıp terk ettiğiniz film, tam da kaldığınız yerden başlayacaktır.

32 M. Morris, "At Henry Parkes Motel", *Cultural Studies*, sayı: 2, 1988.

'68: 'EVDEN KAÇIŞ'...*

> *"1960'lar, Avrupa ve ABD çapında yaygın bir toplumsal devrim hareketine sahne oldu. Bu devrimin tek eksiği 'iktidar' hedefine yönelmemiş olması, bu yüzden de 'yeni bir rejim'le sonuçlanmamasıydı. Öte yandan, toplumsal ve kültürel alanlardaki kazanımları, 20. yüzyıldaki siyasal devrimlerin, radikal iktidar değişikliklerinin toplumsal ve kültürel kazanımlarından daha geride değildi. Ne var ki, bu değişiklikler ve kazanımlar kurumlaşamadıkları için 1970'lerin sonlarından 1980'lerin ortalarına kadar uzanan bir süreç içinde ya yavaşça geri alındılar, ya da 'evcil hale getirildiler'."*[1]

Bu satırlarda, '68 hareketi' denilen toplumsal olgunun neredeyse tüm boyutlarını görmek mümkün. Dikkat edilmesi gereken ilk nokta, söz konusu olgunun bildik teorik kavramlarla kavranamaz bir nitelik taşıdığı gerçeğidir. Her şeyden önce, 'iktidar hedefine yönelmemiş bir devrim', yaşanılan dönem -

(*) *Birikim* dergisinin 109. sayısında (Mayıs 1998) yayımlanmış olan yazının gözden geçirilmiş halidir.

1 Bülent Somay, "Her Şeyi, Hemen Şimdi", *Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi*, cilt: 5, s. 1507, İletişim Yayınları.

belki de tüm dönemler- açısından hiç beklenmedik, tuhaf bir şeydir. İktidarları, kendi dilleriyle konuşmayan başkaldırılardan daha fazla ne şaşırtabilir ki? Zaten '68'in 'toplumsal ve kültürel kazanımları' da bu şaşkınlığın yarattığı duraksamanın hanesine kaydolmadı mı? Fakat yukarıda alıntılanan saptamada çok daha ilginç olan bir şey var. O da şu: İktidar hedefine yönelmemiş olma, 'iktidar' sözcüğü tırnak içine alınarak, bu hareketin eksisi değil, artısı haline getiriliyor. Onu, "20. yüzyıldaki siyasal devrimlerin, radikal iktidar değişikliklerinin toplumsal ve kültürel kazanımları"ndan geri kılmayan şey de bu. Ancak iş burada bitmiyor. "Ne var ki", diye başlayan bir cümle var ki, '68'in aritmetik sonucunu sıfırlayıveriyor. Evet, birçok şey kazanılmıştır ama, sonuç sıfırdır. Neden? Çünkü hareket ya da devrim 'kurumsallaşamamıştır'. Niçin? Çünkü 'iktidar' hedefine yönelmemiş, 'yeni bir rejim'le sonuçlanmamıştır. Kısacası, avantaj dezavantaja dönüşmüştür, elbette zafer de mağlubiyete... Üstelik sonuç da, olabileceklerin en kötüsüdür: Esaret bile değil, düpedüz 'evcilleşme'... Bugün, '68 Devrimi'nden çok '68 Ruhu'ndan söz ediyor oluşumuzun nedeni de bu değil mi? Kuşkusuz, bununla, '68'in 'maddi kazanımlar'ının buharlaşmasını, elde sadece ruhunun kalmasını kastetmiyorum. Söylemek istediğim, '68'in zaten 'tinsel bir devrim', daha doğrusu 'tinsel bir başkaldırı' olduğu.

Farklı coğrafyalarda farklı niteliklere bürünmüş olsa da, '68 hareketi'nin ortak bir ruh haline dayandığı söylenebilir: 'Sistem'in dışında kalma arzusuyla yanıp tutuşan, sürekli ve kapsamlı bir başkaldırı. Yıkılmak istenen 'Sistem', tıpkı dönemin öne çıkmış topluluklarından Pink Floyd'un "Duvar"ı gibi, ne'liği ve kim'liği açıkça ortaya konmamış, koordinatları belirsiz, bu nedenle de hemen herkesin kendisini içine sıkışmış hissedeceği bir hapishane olarak tasavvur edilmiştir ki, bu da, '68'in, çok farklı kesim ve grupların toplumsal dertlerini dillendirebildikleri heterojen bir yapı kazanmasına olanak vermiştir. '68'in, ortak bir biçimde arzuladığı şey 'özgürlük'tü; ancak, her grup kendi 'Duvar'ının karşısındaydı ve doğal olarak onun yıkılmasını istemekteydi. Kendiliğinden başlamış ve sür-

müş bir başkaldırı olduğu için de, tikel sorun ve talepler tümel bir 'toplumsal sorun' metafiziği içinde eritilmemiş, hiyerarşik bir düzenlemeye tâbi tutulmamıştı. Doğal olarak, sonuçta öğrencilerden işçilere, kadınlardan eşcinsellere, anarşistlerden çevrecilere kadar uzanan oldukça geniş ve renkli bir muhalefet yelpazesi ortaya çıktı.

Agnes Heller ve Ference Feher, İkinci Dünya Savaşı'ndan bu yana, esas olarak da Avrupa'da art arda üç kuşağın ya da dalganın yaşa(n)dığını ileri sürerler. Birincisi, savaşın hemen sonrasında doğan ve doruk noktasına '50'lerin başında ulaşan *varoluşçu kuşak*; ikincisi, '60'ların ortasında doğan ve doruk noktasına '68'de ulaşan, ancak '70'lerin ortalarına kadar yayılan *yabancılaşma kuşağı*; ve nihayet üçüncüsü de, '80'lerde ortaya çıkan ve henüz doruk noktasına ulaşmamış olan *postmodernist kuşak*'tır. Yazarlara göre, bu dalga ya da kuşaklar arasında kopuşlar ve süreklilikler söz konusuydu. Örneğin;

> Doruk noktasına 1968'de ulaşan yabancılaşma kuşağı, ilk dalganın hem bir devamı hem de ters dönmüş haliydi. Onları şekillendiren deneyim savaş değil, savaştan sonraki ekonomik patlama ve bunun sonucunda toplumsal olanakların genişlemesiydi. Dahası onların deneyimi, öznellik ve özgürlüğün şafağı değil, karanlığıydı. Varoluşçu kuşak yabancılaşmayı, modern kurumların cansızlığını ve olumsallığın anlamsızlığını keşfetmesine karşın yine de oldukça iyimser bir tür olarak kalmışken; yabancılaşma kuşağı yola umutsuzluk içinde çıkmıştı. Bu kuşak tam da bolluk ideolojisini ciddiye aldığı için, sınaî ilerleme ve zenginliğin yarattığı rahatlamaya başkaldırdı ve kendisi için yaşamın anlamını ve duyguyu aramaya koyuldu. Ama özgürlük temel değer olarak kaldı; yabancılaşma kuşağı varoluşçu kuşaktan farklı olarak, kolektivizme bağlı kalmıştır. Özgürlük arayışı ortak bir arayıştı.[2]

Varoluşçu kuşak, esasta bir 'öznellik başkaldırısı'ydı. '68'de doruğuna çıkan yabancılaşma kuşağı ise, bir anlamda bu baş-

2 *Postmodern Politik Durum*, çev. Ş. Argın-O. Akınhay, Öteki Yayınevi, 1993, s. 199.

kaldırıyı anlamsız hale getiren, daha doğrusu 'öznelliğin' bizzat kendisini tırnak içine alan reel koşullara karşı bir başkaldırıydı. Heller ve Feher'in de vurguladığı gibi, yabancılaşma kuşağı -eğer deyim yerindeyse- huzurun, yani konfor ve konformizmin yarattığı bir huzursuzluğu yaşamıştı. '68'in gerçek anlamda büyük metropollerde, özellikle de sistemin henüz tam olarak merkezine çekmediği, dolayısıyla da -ister istemez- çeperlerine doğru ittiği toplumsal kesimler arasında yankılanmasının nedeni de belki buydu.

Gerçekten de, '68, esas olarak bir gençlik hareketidir ve yine Heller ve Feher'in sözleriyle, tipik özelliği 'işlevsel işbölümü' olan bir toplumda 'gençlik' terimi 'işlevsellik-öncesi'yle eşanlamlıdır: "Başka bir deyişle, henüz işbölümü içinde bir işlev yüklenmemiş herkes gençtir." Bu anlamda, genç olarak, sisteme ve sistemin işleyişine 'dışarıdan' bakma olanağına sahip olmak demektir ve üstelik, bu kesime dayanan hareketlerin, son derece farklı toplumsal kesimlerden gelen insanları kendine çekip kucaklama bakımından oldukça büyük bir toplumsal 'özümseme gücü' vardır. Ancak, ne yazık ki, 'gençlik' 'ontik' olmaktan çok 'toplumsal' bir kategoridir. Yani toplumsal olarak 'üretilmiş' bir şeydir ve bu nedenle de 'fani'dir; günü geldiğinde biter. Dahası, gençliğe radikal karakterini veren, sisteme 'dışarıdan' bakma olanağı da aslında bizzat sistemin kendisi tarafından yaratılmış toplumsal bir olanak değil midir? '68 hareketinin gücünün de, güçsüzlüğünün de buradan kaynaklandığı düşünülebilir, sanıyorum.

Evet, sisteme topyekûn bir başkaldırı, fiilî haliyle yabancılaştırıcı etkileri olan modern gündelik hayatın topyekûn reddi, her türlü kurum ve kurumlaşmaya karşı inatçı bir direniş... bütün bunlar '68'in gücüydü. Bu güç de, esas olarak sistemin işbölümü yapısının dışında duruyor olmaktan geliyordu. Ancak 'gençlik' denilen şeyin de, nihayetinde toplumsal bir 'kurum' olduğu hiç düşünülmemişti ki, işte bu da '68'in en zayıf yanıydı, denilebilir. Bu nedenle, bir 'evden kaçış' hareketi olarak başlayan '68, nihayetinde 'eve dönüş'le noktalandı. Modern yabancılaşmış yaşama alternatif olarak önerilen yaşam

modelleri bir tarz, bir moda haline geldi ve radikal özünü yitirerek hızla kurumlaştı. '68'in başkaldırı ideolojisi ambalajlandı ve nihayetinde nostaljik bir metaya dönüştürüldü.

Peki ama, '68'den eve dönenler, bavullarından işe yarar hiçbir şey çıkarmadılar mı? Elbette çıkardılar! En azından bir ders, bir 'ev ödevi'... '68'den şimdi elimizde kalan, özlemle yad edilen kayıp bir 'ruh' değil, sürekli tekrar edilmesi gereken acı bir 'ders'tir: Bazen kazanım, aslında kayıptır!

GÜNCEL BİR SORU: SOL ARTIK SAĞ MIDIR?*

Norberto Bobbio'nun *Sağ ve Sol: Bir Politik Ayrımın Anlamı* adlı kitabı, tam da altını çizmek istediği 'ayrım'ın iyice belirsizleştiği bir dönemde yayımlandı. Kuşkusuz, ilk bakışta, bir kitap için bundan daha kötü bir durum düşünülemezmiş gibi geliyor. Ancak Bobbio'nun yazdığı girişten öğreniyoruz ki, bu kitap 'öngörülemeyen ve umulmadık başarısıyla' yazarını bile şaşırtmıştır. Yine Bobbio'nun kendisinden öğreniyoruz ki, kitabın 1994 yılındaki ilk basımından sonra yol açtığı tartışmalar, hemen bir yıl sonra ikinci basımın yapılmasını gerektirmiş ve daha sonra, sadece Avrupa değil, Amerika ve Asya'da da birçok çevirisi yayımlanmıştır. Bobbio'ya göre, bu 'öngörülemeyen ve umulmadık başarı', 'sağ/sol ayrımının hâlâ büyük bir çekim oluşturduğu'nun ve 'hararetle tartışıldığının bir göstergesi' olarak alınabilirdi. Nereden bakarsanız bakın, ortada ilginç bir durum var. Sağ/sol ayrımının iyice belirsizleştiği bir dönemde, üstelik belki tam da bu belirsizlik nedeniyle insanlar, sağ/sol ayrımını gündeme getiren bir kitaba, bizzat kitabın

(*) Norberto Bobbio'nun *Sağ ve Sol: Bir Politik Ayrımın Anlamı*, (çev. Z. Yılmaz, Dost Kitabevi Yayınları, 1999) adlı kitabı üzerine kaleme alınmış ve *Birikim* dergisinin 139. sayısında (Kasım 2000) yayımlanmış olan yazının gözden geçirilmiş halidir. Bobbio'nun kitabına yapılacak olan göndermeler, metin içinde sayfa numarası verilerek gösterilecektir.

-söz konusu ayrımın güncelliğini asla yitirmediği iddiasıyla ortaya çıkan- yazarını bile şaşırtacak ölçüde yoğun bir ilgi gösteriyorlar. Gerçekten de ilginç!

Peki ama, bu kitabın çok satması, kitapta ortaya atılan tezlerin doğrulanmasının kanıtı olarak görülebilir mi? Sadece bu soru bile uzun bir makale konusu olabilir. Ancak ben, burada bu ilginç sorunun peşine düşmeyeceğim. Sadece, Bobbio'nun söz konusu kitabında sağ/sol ayrımına ilişkin olarak dile getirmiş olduğu temel tezler üzerinde duracağım ve yine aynı kitapta ek olarak verilen Norberto Bobbio-Perry Anderson tartışmasında önemli bulduğum bazı noktaları irdelemeye çalışacağım.

Bobbio'nun kitabı -hiç kuşku yok ki- her şeyden önce 'akıntıya karşı yüzen' bir kitap olma vasfını ve erdemini taşıyor. Bu nedenle, ancak bu türden kitaplarda görebileceğimiz bir kararlılığa, dolayısıyla da netliğe sahip. Bilindiği gibi, bu tür kitaplar lafı fazla dolaştırmadan temel sorun üzerinde yoğunlaştırma gibi ayırt edici bir vasıf taşırlar. Bu nedenle polemiğe açık bir yapıya sahiptirler. Hattâ diyebiliriz ki, yapıları gereği polemiği kışkırtırlar; zira, her şeyden önce 'akıntıya karşı yüzdükleri' için, herkesin geldiği yolu tersine doğru kat ettikleri için, kaçınılmaz bir biçimde dikkat çekerler ve akıntıya kapılıp gidenleri durmaya, bakmaya ve ortaya attıkları tezler karşısında şu ya da bu şekilde bir tavır almaya zorlarlar.

Bence, Bobbio'nun kitabı da işte bu türden, yani okurunu aktif olmaya, tartışmaya katılmaya, konumunu net biçimde belirlemeye kışkırtan bir kitap. Bobbio bu kitabında, sözünü, çeşitli tezler arasında dolaştırıp okurun, aklını başından almayı değil, belirli tezler etrafında dolandırıp aklını başına getirmeyi amaçlamış görünüyor. Bu nedenle, onun bu kitabında dile getirmiş olduğu tezler, dallanmış budaklanmış, karmaşıklaşmış bir yapıya sahip değil; tam tersine, son derece net, hattâ ilk bakışta sanki gereğinden fazla basit bir yapıya sahipmiş gibi görülebilecek kadar nettir.

Bobbio'nun kitabında ortaya atmış olduğu bu kararlı ve net tezler, sanırım iki temel maddede özetlenebilir: 1) Günümüzde sağ/sol ayrımı politik ve entelektüel gündemden giderek

daha fazla dışlanıyor olmakla birlikte, bu ayrım hâlâ varlığını sürdürmektedir. Hattâ şu bile söylenebilir: Sağ ve sol, politik dilin değişmezleridir. Bu karşıt terimlerin içerikleri, içinde yer aldıkları bağlama göre değişebilse de, karşıtlığın kendisi bakidir. 2) Sağ ile solu birbirinden ayıran temel ölçüt, onların 'özgürlük' değil, 'eşitlik' karşısındaki tavırlarıdır. Bobbio'ya göre, "(b)ir yanda insanların farklı olmaktan çok eşit olduğunu kabul edenler, diğer yanda ise insanların eşit olmaktan çok farklı olduğunu kabul edenler vardır" (s. 112). Yine Bobbio'ya göre, "'sol' diye adlandırılan ve böyle kabul edilen öğreti ve hareketleri en iyi tanımlayan unsur, eşitlikçiliktir"; ancak bu, "herkesin eşit olduğu bir toplumun hayali olarak değil, bir yandan insanları eşit kılan şeyleri farklı kılanlardan daha fazla yüceltme, diğer yandan da, pratik anlamda, eşit olmayanları daha eşit hale getirmeyi hedefleyen politikaları destekleme eğilimi olarak" (s. 116) anlaşılması gereken türden bir eşitlikçiliktir. Bobbio bu saptamadan hareketle şu sonuca varır: Hem sağda hem de solda 'özgürlükçü' ve 'yetkeci' kamplar bulmak mümkündür, yani 'özgürlük' idesi sağı ve solu birbirinden ayırmadan dikine keser; buna karşılık, eşitlik idesi sadece sol tarafından yüceltilen bir 'kutup yıldızı'dır.

Söz konusu kitaptaki ekte Anderson'ın oldukça toparlayıcı bir biçimde özetlemiş olduğu gibi, Bobbio'nun eşitlik idesine ilişkin görüşlerini, aslında dört temel önermeye indirgemek mümkün görünüyor. Anderson'ın sözleriyle dile getirecek olursak, Bobbio'nun bu önermeleri, taslak olarak, insan eşitsizliğinin "a) gerçekliği; b) değiştirilebilirliği; c) işlevselliği; d) yönlendirilebilirliği"yle ilgilidir. Anderson, bu önermeleri şu şekilde açar:

> Bobbio tarafından önerilen tanımda, sol görüş, insanlar arasındaki doğal eşitsizliklerin eşitliklerden daha az olduğunu; eşitsizlik formlarının büyük bir kısmının toplumsal olarak değiştirilebilir olduğunu; bu gibi formların (eğer var olduklarını farz edersek) pek azının olumlu bir işlevi olduğunu; hep daha fazla artarak sonunda tarihsel açıdan geçici olduklarını göstereceklerini iddia eder (s. 148-149).

Anderson'ın, Bobbio'nun kitabında ortaya atılan tezlere yönelik eleştirileri de iki temel madde altında toplanabilir. Anderson, Bobbio'nun tezleriyle ilişkili olarak, 1) sağ/sol kavramlarının terk edilmesi gerektiği fikrini desteklememekle birlikte, bu kavramların "bugün politikada kesinleşen eğilim tarafından içlerinin boşaltılması gerçeğine" karşı da gözlerimizi kapayamayacağımız, kapamamamız gerektiği fikrini ve 2) sağ/sol ayrımının, "insanlar arasındaki eşitliği veya eşitsizliği üstün kılacak türden ontolojik bir yargı" üzerine inşâ edilemeyeceğini; dahası, "uzun vadede insanlar arasında hep daha fazla eşitliğe doğru bir eğilim vardır", diyen filozof Bobbio ile "uygarlığa doğru olan bu hareketin 'gerekli' değil, yalnızca 'olası' olduğunu", söyleyen yazar Bobbio arasında esaslı bir çelişki olduğu görüşünü dile getirir. Görülebileceği gibi, aslında Anderson'ın Bobbio'ya yönelttiği bu iki temel eleştirinin ortak bir paydası vardır. Bobbio'nun kendisinin de fark etmiş olduğu gibi, Anderson aslında ona her iki halde de şu temel eleştiriyi yöneltmektedir: Bobbio'nun sağ/sol ayrımına ilişkin görüşünün asıl zayıf noktası, "solu tamamıyla ideolojik, aksiyolojik, neredeyse metafizik bir biçimde" tanımlama ile "sağın ve solun sürekli daha fazla ayırt edilemez hale geldiği bir dünyanın nasıl işlediği"ni anlamayı engelleyen bir "gerçekçilik eksikliği arasındaki çelişki"de yatmaktadır (s. 160). Kısacası Anderson, Bobbio'nun, sağ/sol ayrımını kurtarmak için, onları -deyim yerindeyse ayaklarını bilinçli bir biçimde yerden keserek- gökyüzüne çıkardığını; başka bir deyişle, bu ayrımın politik anlamını kurtarabilmek için teorik soyutlamanın en yüksek düzeyine tırmanmak zorunda kaldığını ileri sürer ve son derece net bir biçimde, politik, dolayısıyla pratik açıdan anlamlı olacak bir soldan söz edebilmek için yeryüzüne geri dönmenin, orada solun ayaklarını basabileceği sağlam bir zemin bulmanın önemini vurgular.

Şimdi Anderson'ın eleştirilerini de dikkate alarak, Bobbio'nun kitabında dile getirilen görüşlere ilişkin iki temel soruyu tartışmaya başlayabiliriz: 1) Günümüzde sağ/sol ayrımının anlamı var mıdır? 2) Solu sağdan ayırt etmek için, 'eşitlik' tek

başına yeterli bir ölçüt olarak kabul edilebilir mi? Aşağıda, iki alt-başlık altında kısaca bu soruları yanıtlamaya çalışacağım.

Marx'ın ironik mirası

Günümüzde sağ/sol ayrımının anlamı var mıdır? sorusuna olumlu yanıt verilebileceğini düşünüyorum. Zira bu kavramların politik dilin 'değişmezleri' olduğuna inanıyorum. Bu bakımdan, sağ ve sol kavramlarının içerikleri zamana ve mekâna bağlı olarak değişebilse de, bu kavramları içeren politik karşıtlığın varlığını sürdüreceğini iddia eden Bobbio'ya katılıyorum. Örneğin, ideolojilerin sonunu ilân eden postmodernist görüşleri alın, sanırım bunların bile 'sağcısı' ve 'solcusu'ndan söz edilebilir, zaten ediliyor da. Hattâ sağ/sol ayrımının artık anlamını yitirmiş olduğunu söyleyenlerin bile 'sağcısı' 'solcusu' vardır, diyebiliriz. Gerçekten de -eğer istersek- bu ayrımın artık anlamını yitirmiş olduğu saptamasına nasıl ulaştıklarını ve bundan nasıl bir sonuç çıkardıklarını irdeleyerek, onların sağ/sol karşıtlığının neresinde durduklarını belirleyebiliriz.

Öyleyse biz, "Sağ/sol ayrımı artık anlamını yitirmiştir" dediğimizde, aslında sadece belirli bir anlamdaki, yani anlamını belli bir bağlama borçlu olan bir sağ/sol ayrımının artık anlamını yitirmiş olduğunu söylemekten başka bir şey yapmış olmuyoruz. Başka bir deyişle, böylece biz, aslında ayrımın kendisinin değil, sadece anlamının ya da içeriğinin değişmiş olduğunu söylemiş oluyoruz, o kadar. Kuşku yok ki, ilk bakışta bu saptamada bir sorun, hattâ bir paradoks gizliymiş gibi görünür. Öyle ya, örneğin hem sol kavramının içeriğinin zamanla değişebileceğini, hem de bu değişime rağmen onun hâlâ 'sol' olarak nitelenebileceğini söylüyoruz. O halde, 'sol' kavramının içinde değişmeden kalan, ne olursa olsun ona 'sol' adını vermemize imkân tanıyan ayırt edici bir unsur ya da ölçüt olması gerekir. Daha önce de değinmiş olduğumuz gibi, Bobbio'nun iddiasına göre, bu ölçüt 'eşitlik' üzerindeki vurgudur. Kuşkusuz bu ölçütün uygun ya da yeterli olup olmadığını tartışma konusu edebiliriz -ki bundan sonraki bölümde zaten ben de bunu yapacağım-;

ancak, daimi bir 'sol'dan söz edebilmek için -yine hiç kuşku yok ki- böylesi değişmez bir ölçüt ya da ölçütlerden söz etmek zorunda olduğumuz da gayet açıktır. Babbio'nun kitabının, bu bakımdan da önemli ve değerli olduğunu düşünüyorum. Ancak, Anderson'ın da haklı olarak işaret ettiği gibi, Bobbio'nun kitabının en ciddi sıkıntısı 'gerçekçilik eksikliği'dir. Bana öyle geliyor ki, Bobbio bu kitabında sağ/sol ayrımının, dolayısıyla da bu ayrımdaki sağ/sol kavramlarının anlamındaki değişime odaklanmak yerine, hattâ diyebiliriz ki bu değişime bir anlamda gözlerini kapatarak, sağ/sol ayrımındaki değişmeyen unsurlara, daha doğrusu tek bir unsura odaklanarak sanki 'güneşin altında yeni bir şey yok' türünden 'idealist' bir konumu savunuyormuş gibi bir görüntü sergilemiştir.

Oysa ben -kişisel olarak- sol açısından, günümüzde ivedi olarak karşılanması gereken ihtiyacın bir 'özgüven tazelemesi' olmaktan çok, bir 'özgüven yaratılması' olduğunu düşünüyorum. Belki de daha doğrusu, bugün için solun ihtiyacı, öncelikle kendisine ve daha sonra da çevresine 'güven' verecek olan bir 'öz' inşâ etmektir, diyebiliriz. Aslında burada, başka bir yerde değinmiş olduğum bir ayrımı tekrarlayarak[1] şunu söylemek istiyorum: Bugün bizim, yani kendilerini 'solcu' olarak niteleyenlerin asıl sorunu, 'solda kalmak' değil, 'solda olmak'tır. Bu nedenle, 'teorilerimizin statiği'nden çok, içinde yaşadığımız 'pratiğin dinamiği'ne dikkat sarf etmek zorundayız.

Bu bakımdan, Anderson'ın Bobbio'ya yönelttiği eleştirilerin son derece yerinde ve aynı ölçüde önemli olduğunu düşünüyorum. Anderson, bence son derece haklı olarak şu soruyu soruyor: "Eğer sağ-sol 'ikiye bölünmesi'nin gerçekliğinden şüphe duymak için ileri sürülen nedenlerin hiçbiri geçerli değilse, bugün kavram olarak kendisinin de reddedildiği nasıl açıklanabilir?" (s. 146). Başka bir deyişle, Anderson aslında şu soruyu yöneltiyor: Sağ/sol ayrımının günümüzde anlamını yitirmiş olduğunu iddia eden tezlerin teorik olarak çürütülmesi, bu ayrımın gerçekten anlamını yitiriyor olması olgusuyla pratik ola-

1 Bkz. Şükrü Argın, "Solda 'Kalmak ya da Olmak' Sorunu", *Cumhuriyet Kitap*, 20 Nisan 2000.

rak yüzleşmek anlamına gelir mi? Daha doğrusu, Bobbio'nun yaptığı tarzda teorik bir çürütme, bizi bu tarzda pratik bir yüzleşmeden kurtarabilir mi? İşte bu soruya -ne yazık ki- olumlu bir yanıt verebileceğimizi sanmıyorum. Neden? Şimdi bu kısacık soruyu yanıtlamak için, elbette teoriye değil ama pratiğe, yani yaşadığımız ve yaşamakta olduğumuz hayata, uzun uzun ve dikkatle bakmak zorundayız.

İçinde yaşadığımız dönem için en uygun adlandırma, sanırım 'ironi çağı' olurdu. Ve bence, içinde yaşadığımız dönemdeki en anlamlı ironilerden biri de Marx'ın ve elbette dolayısıyla Marksizmin başına gelenlerdir. Söylemek istediğim şey şu: Dün Marx, *Manifesto*'da, Avrupa'nın üzerinde dolaşan bir komünizm hayaletinden söz etmişti; oysa bugün, yani 'komünizm hayaleti'nin artık hayatımızdan çekip gittiği bir anda, örneğin bir Derrida çıkıp tam da Marx'ın kendi hayaletinin şu an üzerimizde dolaşmakta olduğundan söz ediyor. Dahası, Marx artık sosyalizm ya da komünizmin değil ama, örneğin 'globalleşme'nin bir 'peygamberi' olarak kutsanıyor; başka bir deyişle, o sosyalizm ya da komünizmin asi bir 'peygamber'i olarak değil, fakat kapitalizmin asil bir 'teorisyen'i olarak 'evcilleştirilme'ye çalışılıyor. Marx gibi bir düşünür için, bundan daha ironik bir durum düşünülebilir mi? Ne yazık ki düşünülebilir. Zira belki de asıl ironi şudur: Marx'ın kendi taraftarları arasındaki yaygın kanıya göre, bugün, onun teorisinin 'bilimsel' yanı kesinlikle yanlışlanmış ve doğal olarak artık ölmüştür; ancak, onun 'felsefî' yanı tam tersine doğrulanmıştır ve doğal olarak da hâlâ yaşamaktadır. Oysa bana bunun tam tersi doğruymuş gibi geliyor, yani aslında onun teorisinin bilimsel yanı doğrulandı ve yaşıyor; ancak, felsefî yanı yanlışlandı ve öldü. Fakat biz -son derece ilginçtir ama- bir 'yeniden doğuş'u, bu 'yaşayan' yandan değil de, sadece ve sadece bu 'ölmüş olan' yandan umabiliriz. Kısacası, Marx 'olan' ve 'olacak olan' hakkında değil, 'olması gereken' hakkında yanıldı ki, bu da aslında bir yanılma sayılmaz; zira 'olması gereken' hakkında söylenen şeyler, bunların asla 'olamayacak' şeyler olduklarının kanıtlanmasından bile etkilenmez. Onlar buna rağmen 'baki'dir, yani asla yanlışlanması mümkün olmayan 'ha-

kikatler'dir. Öyleyse, Marx ve onun teorisi olan Marksizm için asıl ironinin şu olduğunu söyleyebiliriz: Amacı hayatı değiştirmek olan bir kişi ve onun teorisinin, bizzat hayatın kendisi tarafından doğrulanmış olmasındaki trajedi...

Gerçekten de, Marx'ın kapitalizm hakkındaki 'kehanetleri' büyük ölçüde doğrulandı; ancak -daha önce de söylemiş olduğumuz gibi- ironik bir biçimde. İronik, zira onun bu doğrulanan 'kehanetleri'nin çoğu -ne yazık ki- onun sosyalizme ilişkin 'kehanetleri'ni çürütüyor. Örneğin, tutkulu bir pro-kapitalist magazin olan *The Economist*'in yazarlarından John Micklethwait ve Adrian Wooldridge, globalleşme üzerine yazdıkları yeni bir kitapta, Marx'ın, bugün sosyalizmin peygamberi olarak perişan bir halde olabileceğini, ancak ulusların evrensel bağımlılığının, yani globalleşmenin peygamberi olarak hâlâ ayakta olduğunu; onun globalleşme hakkında 150 yıl önce formüle ettiği görüşlerin hâlâ sağlam bir biçimde ayakta durduğunu söylerler.[2] Yine örneğin, *New Yorker*'da yayımlanan "Karl Marx'ın Geri Dönüşü" başlıklı bir makalesinde John Cassidy, Marx'ı 'geleceğin büyük düşünürü' olarak adlandırır ve Wall Street'deki üst düzey bir yatırımcının bir gün kendisine şu itirafta bulunduğunu zikreder: "Wall Street'te daha çok zaman harcadıkça, Marx'ın haklılığına daha çok ikna oldum."[3] Bütün bu 'iade-i itibar' hamleleri, sanırım ilk başta ve en çok Marx'ı üzerdi. Çünkü -elbette en iyi o bilirdi ki- kapitalist sistem, bir düşünürün itibarını, ancak bu itibarı onun elinden aldıktan sonra, bunu başarmış olduğundan emin olduktan sonra 'iade eder'.

İşte Marx'ın -özellikle sağ/sol ayrımı açısından önem taşıyan- doğrulanmış 'kehanet'lerinden birini de, geçenlerde Seymour Martin Lipset gündeme getirdi. Lipset'e göre, Marx'ın 100 yıl önce dile getirmiş olduğu başka bir 'kehanet', yani en gelişmiş ülkenin, daha az gelişmiş olan ülkelere kendi geleceklerinin imgesini gösterdiği iddiası, bugün doğrulanmaktadır. Ona göre, en gelişmiş kapitalist ülke olan Amerika, kendi

2 Akt. Peter Hudis, "Marx in the Mirror of Globalization". www.biritannica.com.

3 Akt. Peter Hudis, *a.g.m.*

modelini tüm dünyaya, özellikle de Avrupa'ya dayatmaya başlamış, daha doğrusu tüm dünyada, özellikle de Avrupa'da hem sosyal politika hem de ahlâk alanında bir tür Amerikanlaşma süreci yaşanmaya başlamıştır.[4]

Bu 'Amerikanlaşma' sürecinin belli başlı eğilimlerini şu şeklide sıralamak mümkündür: 1) Geleneksel Avrupa ekonomisinin, yani yüksek işsizlik/düşük eşitsizlik ilkesiyle belirlenen anlayışın giderek Kuzey Amerikan tipi serbest ekonomiye, yani düşük işsizlik/yüksek eşitsizlik ilkesiyle belirlenen anlayışa yaklaşması; 2) dolayısıyla, toplumsal ve politik alanda 'post-materyalist' değerlerin[5] giderek daha fazla belirleyici hale gelmesi; 3) böylece, sınıfa dayalı politik örgütlenmeler yerine daha çok 'yaşam-politikası' olarak adlandırılan örgütlenmelerin ortaya çıkması; ve 4) ideolojik-olmadığı iddiasını taşıyan, yani 'Büyük Fikir'lere değil, 'orta-hacimli fikir'lere dayanan 'pragmatik' bir politika anlayışının yaygınlaşması.

Özellikle dördüncü eğilimin, günümüzde sağ/sol ayrımının belirsizleşmesiyle doğrudan bir ilişkisi olduğu söylenebilir, sanıyorum. Gerçi -rahatlıkla fark edilebileceği gibi- yukarıda sıralanan dört eğilim sıkı bir biçimde birbirleriyle ilişkilidir; ancak, ben konuyu daha fazla dağıtmamak için, sadece dördüncüsü üzerinde odaklanacağım.

Politik 'Amerikanlaşma'nın, yani 'ideolojik değil pragmatik'

---

4 "Still the Exceptional Nation?", *Wilson Quartery*, Kış 2000.

5 Bu değer değişimi için, Inglehart'ın 'post-materyalizm teorisi'ne bakılabilir. Bu teoriye göre, ekonomik güvenliğin artışıyla birlikte, bireyler giderek artan bir biçimde 'yaşam kalitesi'ni arttırma doğrultusundaki ilgiler üzerinde odaklanmaya başlarlar. Bu ilgiler, ekonomik amaçlar elde edildikten sonra gelişmeye eğilimli olmaları anlamında post-materyaldir ve ahlâk, adalet ve kendini-gerçekleştirme gibi sorunlarla bağıntılıdır; dolayısıyla, seksüel, ırksal eşitlik, çevrecilik ve hayvan hakları gibi politik sorunları içerir. Dünya Değerler Araştırması, 1970-1994 yılları arasında, bu değerlerin anlamlı biçimde statü kazandığını gösterir. Kuşkusuz, bu araştırma daha çok gelişmiş ülkeler için konuşmaktadır; ancak ben, bu eğilimin bizim gibi ülkelerde de ortaya çıkmış olduğunu, üstelik merkez ülkelere göre çevre ülkelerdeki eğilimin çok daha ilginç sosyolojik, politik, hattâ psikolojik yorumlara konu olabileceğini düşünüyorum. Ayrıntılı bilgi için bkz. M.L. Thomas, "Postmodernisation and the Formation of A Postmodern Political Disposition", www.sheffield.ac.uk/uni/academic/R-Z/socsi/Shop/Thomas.htm.

politika tarzının yaygınlaşmasının en iyi örneği sanırım 'Üçüncü Yol' hareketi, en iyi sembolü de Clinton-Blair 'dostluğu'dur. Slavoj Žižek, Havel'in politik trajedisini çözümlediği ilginç bir yazısında, günümüzde ahlâkçı bir depolitizasyon sürecinin yaşanmakta olduğu saptamasını yapar. Ona göre, bugünün baskın 'politik açıdan uygun' ahlâkçılık biçimi, aslında sahte bir politikadan uzak durma jestinden ibarettir ve güçlü bir politik duruş oluşturabilmek için ahlâkî, depolitize bir konumda durduğu iddiasını taşır. Žižek'e göre, bu ahlâkçı depolitizasyonun temel kaynağı, Marksizmin tarihsel-politik projesinin geri çekilmesidir. Žižek, bu geri çekilişin sonucunu şöyle betimler: "İnsanlar, yirmi yıl önce, hâlâ insanlığın politik geleceğini tartışıyorlardı -kapitalizm ayakta kalacak mı, yoksa onun yerini komünizm ya da başka bir 'totalitarizm' biçimi mi alacak?-; bununla birlikte, sosyal hayatın her nasılsa süreceği sessizce kabul ediliyordu. Bugün, biz kolaylıkla insan ırkının neslinin tükeneceğini tahayyül edebiliyoruz; ancak, sosyal sistemin radikal bir değişimini tahayyül etmemiz mümkün değil. Sanki yeryüzünde yaşam bitse bile, kapitalist sistemin radikal biçimde değiştirilmesinin artık mümkün olmadığına ikna olmuş, ancak global değişime tutkulu bir biçimde bağlanmaktan da hâlâ kendini alamayan, hayal kırıklığına uğramış solcular, politik enerjilerinin önemli kısmını soyut ve aşırı ölçüde katı bir ahlâkî duruşa yatırmaya başlarlar."[6]

Žižek'in bu saptaması bana son derece önemli görünüyor. Çünkü, Anderson'ın da vurgulamış olduğu gibi, günümüzde "[s]ağ ve sol kategorilerinin geçerliliğinin süregeldiği olgusuna karşı çıkanlar, bu karşı çıkmaya sadece Doğu'da komünizmin çöküşü nedeniyle değil, Batı'daki sosyal demokrasinin yıkıcı güneş tutulmaları nedeniyle de itilmişlerdir" (s. 157).

Ve Žižek bize -bence son derece haklı bir biçimde- sosyal demokrasinin çöküşünün de komünizmin, daha doğrusu 'radikal bir toplumsal sistem değişimi'ni tahayyül edebilme gücünün tükenişiyle ilintili olduğunu anımsatır. Žižek, bazıların-

6 "Attempts to Escape the Logic of Capitalism", *London Review of Books*, cilt: 21, 28 Ekim 1999.

ca 'sosyal demokrasinin yeniden doğuşu' olarak kutlanan 'Üçüncü Yol' hareketine de işte bu perspektiften bakar ve bu terimin 'problematik' doğasına işaret eder. Ona göre, 'Üçüncü Yol' terimi 'problematik'tir; zira her şeyden önce, bir 'İkinci Yol'un yokluğuna gönderme yapar. Žižek'in kendi ifadesiyle,

> "Üçüncü Yol fikri, tam da, en azından Batı'da, eski-tarz muhafazakârlıktan radikal sosyal demokrasiye kadar tüm diğer alternatiflerin, global kapitalizmin ve onun liberal demokrasi nosyonunun utkulu saldırısı karşısında çözüldüğü bir anda doğdu. Üçüncü Yol nosyonunun hakiki mesajı, hiçbir İkinci Yol'un, global kapitalizmin hiçbir alternatifinin olmadığı iddiasıdır ki, böylece Üçüncü Yol, alaycı bir 'sözde-Hegelci olumsuzlamanın olumsuzlanması' yoluyla bizi ilk ve tek yola geri döndürür: İnsanî bir yüz taşıyan global kapitalizm."[7]

Zižek'in yorumundan çıkan en önemli sonuç, sağ/sol ayrımının, ancak sistemin dışına çıkabilme imkânı ve arzusu fiilen var olduğu sürece anlamlı olacağı; ancak o zaman hem sistem-karşıtı hem de sistem-içi bir soldan söz etmenin anlamlı olacağıdır. Gerçekten de, bir zamanlar sosyalizm fiilî bir sistem-karşıtı sol alternatif olarak varken, sosyal demokrasi kendini gerçek bir sistem-içi sol tercih olarak ortaya koyabiliyordu. Ancak bugün, yani radikal bir sistem-dışı solun fiilen var olmadığı, daha doğrusu son derece etkisiz bir biçimde var olabildiği günümüzde, kuşkusuz, bir 'Üçüncü Yol'dan söz etmek kadar anlamsız bir şey olamaz. Buna rağmen bir 'Üçüncü Yol'dan söz ediliyorsa -ki ediliyor- bence bunun tek bir anlamı vardır: Francis Fukuyama'nın, dünya tarihini kronolojik olarak değilse de kategorik olarak sona erdiren ünlü kuramının politik versiyonunu formüle etme. Dolayısıyla, sonuç: Žižek'in de dikkat çektiği gibi, 'tek tip' bir depolitizasyon politikasının egemenliğini pekiştirmesi olabilir.

Amerika hakkındaki yaygın politik mitlerden biri, onun 'post-ideolojik' bir rejime sahip olduğu iddiasıdır. Yaygın bir biçimde iddia edilir ki, Amerika, ideolojik değil pragmatik bir po-

7 *A.g.m.*

litika anlayışının egemen olduğu istisnai bir ülkedir. Şimdi görünen o ki, bütün dünya, en azından Avrupa'nın 'refah-ötesi' olarak adlandırılan ülkeleri de bu tarzda 'depolitik' bir politika anlayışına doğru ilerlemekte ve dolayısıyla Amerika'nın 'istisnailiği'ni tehdit etmektedirler. Pragmatizmin de bir ideoloji, depolitizmin de bir politika olduğu gerçeği göz önüne alınırsa, içinde yaşamakta olduğumuz sürecin sol açısından, hattâ diyebiliriz ki, geleneksel anlamıyla sağ açısından da son derece hayati sonuçlar doğuracağı açık olmalıdır. Her şeyden önce, bu pragmatik depolitizasyon süreci, sağ/sol ayrımını bulandırıcı bir mistifikasyonun sürekli hale gelmesine ve pekişmesine neden olabilir.

Peki, böylesi bir ortamda sağ/sol ayrımının herhangi bir politik anlamı olur mu? Sanırım, şimdi bu soruya -Bobbio kadar- özgüvenli bir biçimde olumlu yanıt veremeyiz. Çünkü, bana öyle geliyor ki bu sorunun yanıtı, büyük ölçüde, insanlığın, Marx'ın -yukarıda sözünü ettiğimiz- ironik mirasını nasıl kullanacağına bağlıdır. Görünen o ki, solun da sağın da kaderi, bir anlamda Marx'ın asi hayaletinin gölgesi altında yazılacaktır. Başka bir deyişle, sağı şimdilik bir yana bırakırsak, solun kaderinin ne olacağı büyük ölçüde onun içinde bulunduğu koşullara ne tür bir tepki göstereceğine, bu koşullar altında kendini nasıl tanımlayacağına, içinde yaşadığı depolitik politika ortamıyla arasına ne türden bir mesafe koyacağına bağlıdır. Doğal olarak, bu da bizi, başlangıçta ortaya attığımız ikinci soruyu tartışmaya götürür.

Özgürlük ya da eşitlik mi, yoksa özgürlük ve eşitlik mi?

Hatırlanacağı gibi, Bobbio, sağ ile solu birbirinden ayıran temel ölçütün özgürlük değil, eşitlik taraftarı olup olmamak olduğunu ileri sürmüştü. Bobbio, eşitlik ile özgürlüğü karşıtlaştırıp özgürlüğü sağın, eşitliği de solun ideal değeri olarak gören yaygın kabullenmeye karşı eleştirel bir mesafe alarak, sağı ve solu birbirinden ayırt eden şeyin özgürlük değil -ki ona göre, sağda da solda da özgürlükçüler ya da yetkeciler olabilirdi- eşitlik olduğunu savunur.

Bana göre, Bobbio'nun bu yaklaşımının bir iyi, bir de kötü yanı var. İyi yan şu: Günümüzde solun, tam da yukarıda değinmiş olduğumuz sosyo-kültürel 'Amerikanlaşma' eğilimi nedeniyle zaman zaman unutur gibi olduğu bir vasfını, eşitlik tutkusunu altını çizerek anımsatıyor ki, bu bence, sol adına oldukça yerinde ve yararlı bir bellek tazelemesidir. Çünkü, günümüzde sol hareketler de 'orta-sınıflaşma' denilen süreçten payını aldı ve doğal olarak bu süreç içinde, giderek artan oranda 'post-materyalist' olarak nitelenen değerlerin etki alanına girdi. Böylece sol, eşitlikten çok özgürlüğü vurgulama yönünde giden bir eğilimin etkisi altında kaldı, diyebiliriz. Bu da, solun 'liberalleşmesi' diyebileceğimiz bir eğilimin ortaya çıkmasına ve bu eğilim içinde solun, kendisini neo-liberal gidişattan ayırt edemeyeceği bir mecraya doğru sürüklenmesine yol açtı.[8]

Bobbio, işte tam da bu noktada, solun eşitlikten söz etmeye pek istekli görünmediği bir anda, ona eski ve köklü eşitlik tutkusunu anımsatarak, bence son derece iyi bir şey yapıyor. Ancak bu eşitlik yanlısı vurgunun, elbette bir de kötü yanı var. Zira bu tek yanlı vurgu, bir anlamda başlangıçta kendisine karşı eleştirel bir mesafe alınmış olunan liberal 'eşitlik/özgürlük paradoksu'na yeniden yakınlaşmaya, dolayısıyla yeniden bu paradoksa yakalanmaya yol açıyor.

Bana göre, sağ ile solu birbirinden ayırt eden şey, onların 'özgürlük' ya da 'eşitlik' değerlerinden hangisini benimsemiş ve sahiplenmiş oldukları değil, bu değerlere nasıl bir anlam yüklemiş olduklarıdır. Bu bakımdan, sağ ve sol kavramlarını, Bobbio'nun onları çıkarmış olduğu 'genel teorik soyutlama düzeyinde' değil de, 'özgül pratik somutlama düzeyinde' tartışmanın, özellikle 'eşitlik ve özgürlüğe' ilişkin sol anlayışın özgünlüğünün ortaya konulması bakımından daha uygun olacağını düşünüyorum. Bu nedenle aşağıda, Bobbio'nun tersine, genelde sağ ve sol değil, özelde onların birer alt-türü olarak

8 Belki basit bir yargıdır ama, örneğin ülkemizde, benim 'bizim' diye sahiplendiğim partinin adında bile 'özgürlük' önce geliyor ve daha da önemlisi, 'eşitlik' yerine 'dayanışma' gibi görece yeni ve belirsiz, üstelik daha çok 'Üçüncü Yol' denilen hareketlerce sahiplenilen bir terim kullanılıyor.

görülebilecek olan liberaller ile sosyalistler arasındaki farklılıklara işaret etmeye çalışacağım. Kuşkusuz, böyle yaparak, Bobbio'nun teorik menzilinin dışına çıkmış oluyorum; ancak böyle bir sapma ile, genelde sol adına konuşurken bile, eşitlik ile özgürlük sözcüklerinin dikkatli bir biçimde kullanılması gerektiğini gösterebilmeyi umuyorum.

'Özgürlük ve eşitlik' hakkındaki yaklaşımları bakımından liberaller ile sosyalistler arasında üç temel farklılık olduğundan söz edilebilir: 1) Liberaller, 'özgürlük ve eşitlik' değerleri *arasındaki* bir paradokstan; sosyalistler ise -daha çok- bu değerlerin *kendi içlerindeki* paradokslardan söz etmeye eğilimlidirler. 2) Liberaller, 'özgürlük ve eşitliği' daha çok *teorik*; sosyalistler ise, daha çok *pratik* bir sorun olarak görmeye eğilimlidirler. Ve nihayet 3) liberaller, bu değerleri *ideal ve mutlak* anlamlarıyla almaya eğilimliyken; sosyalistler, 'özgürlük ve eşitlik' değerlerini *bağlam-bağımlı* bir biçimde ele almaya eğilimlidirler.

Bu üç temel farklılığın bence en önemlisi ikincisidir; hattâ, diğerlerinin de zaten ondan kaynaklanmış oldukları bile söylenebilir. Öyle ya, liberaller 'özgürlük ve eşitliği' daha çok teorik bir sorun olarak görmüş oldukları içindir ki, onları ideal ve mutlak anlamlarıyla ele alırlar ve bu nedenle, bir 'özgürlük/eşitlik paradoksu'ndan söz ederler. Oysa sosyalistler, 'özgürlük ve eşitliği' daha çok pratik bir sorun olarak gördükleri içindir ki, onları 'bağlam-bağımlı' bir biçimde ele alırlar ve bu nedenle de, 'özgürlük ve eşitlik' değerlerinin kendi aralarında değil, aslında kendi içlerinde, dolayısıyla tek değil, iki esaslı paradoksa yol açtığını ileri sürerler.

Ancak burada, olası bir yanlış anlamayı önlemek için, kısa bir parantez açıp şunu belirtmem gerekir: Solun ya da sosyalistlerin bu 'pratik düşkünlüğü', asla onların bir 'teori düşmanı' olduğunu anlamına gelmez. Marx'ın ünlü 11. Tez'i göz önüne alındığında, pratik üzerindeki bu vurgunun, sosyalistlerin aslında teorik bir tavrı olduğu rahatlıkla görülebilecektir. Bu nedenle, sosyalistlerin 'eşitlik ve özgürlük' değerlerini daha çok pratik bir sorun olarak görmelerinin de, nihayetinde *teorik bir tavrın* sonucu ve gereği olduğunu belirtmekte yarar vardır.

Şimdi tekrar liberaller ve sosyalistler arasındaki farklılıklara dönerek, yukarıda formüle ettiğimiz görüşleri daha açık hale getirmeye çalışabiliriz. Yukarıda da söylemiş olduğumuz gibi, liberaller mutlak ve ideal anlamlarıyla aldıkları 'eşitlik ve özgürlük' değerleri arasında kaçınılmaz bir paradoks olduğunu savunurlar ve tercihlerini 'özgürlük'ten yana yaparak bu paradoksu çözmeye değilse de aşmaya çalışırlar. Doğal olarak bu tercihten sonra, onların yaptıkları ya da yapacakları şey, bu tercihin akla uygunluğunu temellendirmekten ibarettir. Sosyalistler ise, bir 'özgürlük/eşitlik paradoksu'ndan çok, 'özgürlük ve eşitlik paradoksları'ndan söz ederler. Zira onlara göre, asıl ilginç olan şey şudur ki, 'özgürlük' dediğimiz şey özgül bir bağlam içinde bazen özgürlüksüzlük, hattâ bir kölelik; aynı şekilde, 'eşitlik' diye gördüğümüz şey de bazen eşitsizlik, bir adaletsizlik anlamına gelebilir. Tek bir örnek, ne demek istediğimizi anlatmak için yeterli olacaktır, sanıyorum: Kapitalist sistemde, işçinin işgücünü satma özgürlüğü vardır; ancak bu, hiç şüphe yok ki aslında 'özgürlük' denilen şeye taban tabana karşıt bir durumdur. Başka bir deyişle, bu özgül bağlam içinde işçinin özgürlüğü aslında özgür olamama anlamına gelir. İşte, son derece açık bir 'özgürlük paradoksu': Özgürlükten vazgeçmek, hattâ vazgeçebilmek bir özgürlük müdür? Kuşkusuz, aynı konuda 'eşitlik' için örnek bulmak çok daha kolaydır. Ancak bunu daha sonraya bırakarak, çok daha ilginç olan başka bir konuya işaret edelim. Sosyalistler için asıl sorun, 'özgürlük' ve 'eşitlik' arasında şu ya da bu şekilde bir tercih yapmak değil, tam tersine, özgürlüğü bir eşitlik, eşitliği de bir özgürlük sorunu haline getirebilmektir, diye düşünüyorum. Eğer bugün, solun ayırt edici bir vasfından söz edilecekse, bu, eşitlik ve özgürlüğü birbirinden ayırt etmemek, ikisi arasında herhangi bir uyuşmazlık görmemek gibi, oldukça az rastlanan bir politik vasıf olmalı, diye düşünüyorum.

Aslında Bobbio da bir yerde, Vittorio Foa'nun solun temel değerinin özgürlük olduğunu kanıtlamak için kullandığı bir örneği irdelerken benzer bir noktaya gelir. Ancak o, bazı durumlarda, hattâ diyebiliriz ki çoğu durumda, 'özgürlük ile eşitlik so-

runlarını birbirinden ayırt etmek zor ve anlamsızdır' sonucuna ulaşmak yerine, bu tür özgürlük mücadelerinin de aslında bir tür eşitlik arayışının ürünü olduğunu söyleyerek, kendi tezine sadık kalmayı tercih eder (bkz. s. 35-36). Halbuki kendisinin de vurguladığı gibi, eşitsizliğin sınıfsal, ırksal ve cinsel olmak üzere üç temel kaynağı vardır (s. 131) ve birincisini şimdilik bir yana bıraksak bile, son iki kaynağa bağlı eşitsizlik hallerinde ortaya atılacak olan taleplerin, ne kadar 'eşitlik' değeriyle, ne kadar 'özgürlük' değeriyle ilintili olduklarını saptamanın gerçekten güç olacağını, sanırım rahatlıkla söyleyebiliriz.

Kuşkusuz, özgürlük ve eşitlik değerleri zaman zaman çatışma içinde olabilirler; ancak, kabul etmemiz gerekir ki, çoğu durumda da birbirlerinden ayırt edilemeyecek kadar iç içe geçmiş halde bulunurlar. Elbette, bunları görebilmek için, bu değerlerin gökyüzündeki edalarına değil, yeryüzündeki hallerine bakmak gerekir. Örneğin, 'fırsat eşitliği' talebini alın. Bu talepte, 'eşitlik' sözcüğü vurgulanıyor olmakla birlikte, aslında eşitsizlikler veri kabul edilip bu eşitsizlik hallerine, daha doğrusu konumlarına ulaşabilme özgürlüğü arzusu dile getirilmiyor mu? Dahası, 'eşit işe eşit ücret' talebindeki 'eşitlik' ile 'kadın-erkek eşitliği' talebindeki 'eşitlik' aynı kavrama mı gönderme yapıyor? Ya da Bobbio'nun, kitabında en çok değindiği sorunu ele alalım: Yabancı işçiler ve göçmenler geldikleri ve hâlâ yaşamakta oldukları merkez kültürlerce 'tanınma'yı talep ettiklerinde, acaba özgürlük mü, yoksa eşitlik mi istiyorlar?

Soruları ve örnekleri arttırmak mümkün, ancak sanırım gereksizdir. Öyleyse, şimdi son sözlerimizi yazabiliriz: İçinde yaşadığımız ve sanırım -ne yazık ki- epeyce de yaşamaya devam edecek olduğumuz bu depolitik atmosfer içinde, eğer politik açıdan anlamlı bir sol olacaksa, bu, verili politik dilin sunduğu paradokslar içinde kıvranan değil, kendi paradokslarıyla boğuşan; özgürlük ile eşitlik arasında tercih yapmaktansa, ikisi arasında gidip gelmeyi, başka bir deyişle, kararsız bir biçimde ikisi arasında salınıp durmayı tercih eden bir sol olmalıdır, diye düşünüyorum.

YENİ ZAMANLAR VE GARANTİSİZ MARKSİZM*

İster modernitenin sonu, ister yeni bir evresi olarak görelim, 'Yeni Zamanlar' ya da 'postmodernite' olarak adlandırılan dönemin bir tür kaos çağı ya da bir tür belirsizlik anı olduğu söylenebilir sanıyorum. Belki de postmodernitenin asıl tanımı, onun bu hem bir 'çağ' hem de bir 'an' olarak görülebilme durumunda gizlidir: Geçmiş ve geleceğin 'şimdi'de buluştuğu ya da boğulduğu, 'zaman algısı'nı iptal eden bir 'an'... Bir tür 'şimdiki zaman diktatörlüğü' de diyebiliriz buna. Üstelik belirsizlik sadece zaman boyutunda değil, uzamda da gösteriyor kendisini. Kısacası tek değil, çok boyutlu bir belirsizlik içinde yüzüp duruyoruz. Evrenin, toplumun ve nihayet insanın 'merkezsizleştiği', bütün bunları anlamlandırma pratiklerinin teorik dayanakları olan sabitelerin birer ikişer çöktüğü 'garantisiz' bir çağ; her şeyin sonunu getiren, ancak kendi sonunu düşünmeyi olanaksızlaştıran 'flu' bir tarih içinde -üstelik, F. Jameson'ın terimleriyle söyleyecek olursak- zaman ve uzam içinde nereden gelip nereye gidiyor olduğumuzu gösteren 'bilişsel haritalar'ımızı da yitirmiş bir biçimde sürüklenip duruyoruz şimdilerde.

(*) *Birikim* dergisinin 79. sayısında (Kasım 1995) yayımlanmış olan yazının gözden geçirilmiş halidir.

İşte, *1990'larda Politikanın Değişen Çehresi* alt başlığıyla yayımlanan *Yeni Zamanlar*[1] adlı kitap, bu korkunç alabora içinde ayaklarımızı basabileceğimiz sağlam, güvenlikli zeminler bulabilme arzusu ve çabasıyla kaleme alınmış ve yazarları tarafından bir 'keşif projesi'nin parçaları olarak görülen bir dizi açık uçlu metni bir araya getiriyor. 1988-1989 yıllarında *Marxism Today* dergisinde ortaya çıkan önemli bir tartışmanın derlemesi niteliğini taşıyan bu kitap, bir bakıma postmodernitenin belirsizlik atmosferi içinde soluk alıp verebilecek bir sosyalist proje tasavvurunu ve inşâsını amaçlıyor diyebiliriz. Bu kitapta dile getirilen görüşlerin çoğu okura pek yabancı gelmeyecektir sanırım. Zira bunların çoğu, farklı bir biçimde ve dolaylı olarak da olsa Türkiye'de zaten ifade edilmişti. Ancak, hiç kuşku yok ki, hem derli toplu bir sunum olması, hem de doğrudan sol-içi bir tartışmayı sergilemesi bakımından bu kitabın bizim açımızdan tartışılmaz bir değeri vardır. Yine kuşkusuz bu metinlerde, üzerinde uzun uzun düşünülmesi, tartışılması gereken birçok nokta, birçok önemli ayrıntı var. Ancak ben, bu metinlerin 'ruhu'nda var olduğunu düşündüğüm bir şeyin, satır aralarında dolaştığını sandığım bir 'hayal'in peşinden gitmek istiyorum. Şimdilik 'hakikat arzusu' diyeceğim buna. Daha da önemlisi, bu 'arzu'nun neden satır aralarına çekilmiş, hattâ itilmiş ya da sinmiş olduğuna ilişkin bazı ipuçları bulmayı umuyorum.

Bu kitaptaki yazıların hemen hepsinde, 'Yeni Zamanlar' değişik postmodern teoriler arasında yaşanan sıkı bir hegemonya mücadelesinin 'maddi' alanı olarak görülüyor. Özetle önerilen, Marksizmin bu mücadeleye uygun teorik ve pratik araçlarla donatılması ve 'Yeni Zamanlar'ın ruhuna uygun bir sosyalist projenin tasarlanması, en azından böylesi bir projenin ana hatlarının çekilmesidir. Kısacası, garantilerin olmadığı bir çağda garantisiz bir Marksizm yaratma arzusu da diyebiliriz buna.

Yukarıda farkında olmadan 'yaratma' sözcüğünü kullandım. Fakat en uygun sözcük de buydu galiba. Zira bütün kitap bo-

1 Çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, 1995. Metin içinde sadece sayfa numarası verilen alıntılar bu kitaptan yapılmıştır.

yunca aklımı kurcalayan soru şuydu: Garantisiz bir Marksizm mümkün mü acaba? Ya da şöyle soralım: Tüm garantilerinden kurtulmuş veya kurtarılmış bir Marksizmden geriye ne kalırdı acaba? Bu soruların anlamını biraz daha belirgin hale getirebilmek için, şimdi içinde yaşamakta olduğumuz 'Yeni Zamanlar'a ontik olarak değil ama, *epistemik* olarak bir hayli uzak duran 'eski' bir Marksist metinden uzun bir alıntı yapmama izin verin:

> Tekelci ya da tekelimsi bir firmanın harcama modeli, küçük bir yarışmacı firmanın harcama modeline zerre kadar benzemiyor. Şirketi yönetenlere bol keseden primler ve maaşlar verme, avukatlara yüksek ücretler ödeme, halkla ilişkiler uzmanlarına, pazarlama ve iş izleme elemanlarına, sayıları çığ gibi büyüyen memurlara ve temsilcilere avuç dolusu para saçma gibi uygulamalar, rekabetçi kapitalizm çağında görülmüyordu ve bugün de, ileri kapitalist ekonominin arka avlularında, kör topal iş yapmaya çalışan küçük emekçilere de böyle bol keseden paralar ödenmemektedir. Yarışmacı bir işadamı, bugünkü dev şirketlerin vâkıf adını taşıyan ve açık amacı tekelci kapital lehine bir 'kamuoyu' oluşturma noktasında toplanan çeşitli kuruluşlara yaptıkları büyük harcamaları rüyasında bile göremezdi. Bütün bunlar, tekelci kapitalizmin ayrılmaz birer parçası olmuştur ve büyük işletmelerin kaptığı toplam ekonomik artık payından önemli bir parçası buralara harcanmaktadır. Doğrudan ya da dolaylı olarak toplumun yarattığı ekonomik artıktan geçinen *verimsiz işsizler ordusunun* gittikçe kalabalıklaşması ve sonuç olarak aldıkları *haksız payın*, tekelci kapitalizm koşulları altında ne kadar büyük bir pay olduğunu kimsenin doğru dürüst anladığı yoktur. 1929 yılında, Amerika'da mal üretiminde çalışan her 100 kişiye karşılık, 74 kişi başka işlerdeydi. 1939 yılında ise, mal üretiminde çalışan her 100 kişi, 87 kişiyi *sırtında taşımaktaydı*. 1949 yılına gelindiğinde, mal üretiminde çalışan 100 kişi, tam 106 kişiyi *beslemek durumunda* kaldı.[2]

2 Paul Baran, *Büyümenin Ekonomi Politiği*, çev. Ergin Günce, May Yayınları, 1974, s. 208-209. Vurgular eklenmiştir.

Şimdi söylemek istediğim kısa ve öz olarak şu: Eğer yukarıdaki alıntının 'eskimiş' bir yaklaşımı ifade ettiğini düşünüyorsanız, siz garanti 'Yeni Zamanlar'da yaşıyorsunuz ve şimdi hâlâ bir Marksist olarak kalma arzunuzun ne yazık ki hiçbir dayanağı yok. Marksist olmanın dayanaklarını geçmişte ya da gelenekte değil, ancak 'şimdi'de ve doğal olarak ancak 'yaratarak' bulabilirsiniz. Yok eğer bu satırlarda hâlâ bir 'hakikat'in ifadesini buluyor ve üstelik benim gibi onu tırnak içine almıyorsanız, umarım şimdi siz hâlâ 'burada' sınızdır ve yine umarım bir Marksist olarak kalma arzunuz 'Yeni Zamanlar'a dayanabilir.

Bu satırlardaki karamsar ton sanırım yeteri kadar açıktır. Çünkü 'Yeni Zamanlar'ın, özellikle Marksistler için hiç de 'iyi zamanlar' olmadığını düşünüyorum. Şimdi içinde yaşamakta olduğumuz postmodern durumun temel çehresinin belirsizlik olduğu ve dolayısıyla 'iyi' ya da 'kötü' olarak nitelendirilmesinin pek doğru olmayacağı yönündeki bir itiraza karşı söyleyebileceğim bir şey yok. Dahası, sanıldığı kadar kolay olmasa da, Marksizmin, özünden çok şey yitirmeden, içerdiği *teleolojik* öğelerden arındırılabileceğine de inanıyorum. Sadece Althusser'in bu doğrultudaki teorik çabalarını anmak bile yeterli olurdu sanırım. Ancak 'belirsizlik', yarının değil de şimdinin bir sıfatı olarak alınırsa, sanırım Marksizm böyle bir duruma biraz zor dayanır. Geleceğin kestirilemez oluşuna, hadi 'eski' bir dille söyleyelim, sınıf mücadelesinin sonuçlarının verili olmadığına, bu bakımdan tarihin bize hiçbir garanti veremeyeceğine, Marksist olmaktan vazgeçmeden inanmak kolay olmasa da imkânsız değildir. Ancak 'şimdi'yi anlama, açıklama ve eleştirme işlevini üstlenen ve zorunlu olarak belli bir 'hakikat' garantisi içeren kavramsal araçlardan yoksun bir Marksizm tasavvur edebilmek pek olanaklı gelmiyor bana. Zaten Marksizmin 'Yeni Zamanlar'a ayak uyduramamasının, muhalif bir konum olarak başarısız ya da etkisiz kalışının temel nedeni, onun daha çok bu ikinci türden 'belirsizlik'le baş edememesi değil mi? Başka bir deyişle, Marksizmin başı gelecekle değil, bugünle belada değil mi?

Ne tür bir 'bela' ya da ne tür bir 'belirsizlik'le karşı karşıya

olduğumuzu görebilmek için, yeniden o 'eski' metne dönmemiz gerekiyor. Bu metinde en dikkate değer olan şey, sanırım her satıra, hattâ her sözcüğe sinmiş olan *ahlâkî* tondur. Doğal olarak burada teorinin dili ile gündelik hayatın dili arasındaki mesafe iyice kapanmış, hattâ birbirine karışmıştır. Kuşkusuz bu, 'hakikat duygusu'nu besleyen ve kendisi de bu duygudan beslenen bir söylem tarzı olarak görülebilir. Toplumsal gerçekliği kendi kavramsal çerçevesi içinde sabitleyebilen, bulduğu bir sabit merkezden hareketle tüm bu gerçekliği açıklayabilen ve doğal olarak kendi 'hakikat rejimi'ni bir ahlâk adına Öteki'ne dayatabilen 'garantili' Marksizmin söylem tarzı da diyebiliriz buna. Ve işte bugün, 'Yeni Zamanlar' ya da 'postmodernite' denilen tarihsel anda, yitirilmiş olunan tam da böyle bir söylemin ve böyle bir söyleme dayanan toplumsal/siyasal muhalefetin garantileri değil mi?

Yeni Zamanlar'da John Urry, *Komünist Manifesto*'daki ünlü deyişi kullanarak, şimdi "sınıf, kent, bölge, ulus, parti ve dünya etrafında yapılanmış örgütlü kapitalizmin donmuş ilişkileri buharlaşıyor" (s. 104) dediğinde, aslında Marksizmin garantilerinin de buharlaşmakta olduğunu söylemiş olmuyor mu? Gerçekten de, Urry'ye göre (ki bu *Yeni Zamanlar* yazarlarının çoğunun paylaştığı bir görüştür), "insanların yaşamında geniş ulusal ekonomilerle toplumsal ve politik kurumların artan hâkimiyeti; sermaye yoğunlaşmasının yükselen oranı; ortalama işyeri büyüklüğünün artması, birlikte çalışan bankalar, sanayi ve devlet; giderek daha fazla kentleşen konut ve işletme yerleşimi; artan oranda ulus çapında gerçekleşen toplu pazarlık; bugüne kadarki en büyük hacmine ulaşan sınaî erkek işçi sınıfı ve ulus çapında örgütlenen toplumsal sınıfların cepheleşmesini yansıtan politika ve kültür" gibi özelliklerle tanımlanabilecek "örgütlü kapitalizm" döneminin sonuna geldik (s. 96). Urry'ye göre, şimdi küreselleşme, yani uluslararası şirketlerin büyümesi, işletme hacminin daralması, üretimin uzamsal örgütlenmesindeki değişme, işverenlerin işçilerden daha dinamik hale gelmesi, toplumsal yaşamın, kültür ve politikanın artık toplumsal sınıflara göre örgütlenmiyor oluşu ve kültürel

yaşamda radikal bireyciliğin etkin hale gelişi gibi süreçler yeni, örgütsüz bir kapitalizm biçimi doğurmaktadır (s. 99-101). Kuşkusuz, burada örgütsüzlükle anlatılmak istenen bir tür 'merkezsizleşme', daha doğrusu 'çok merkezlileşme' ya da Habermas'ın 'toplumsal saydamlığın ortadan kalkışı' olarak nitelendirdiği karmaşık bir süreçtir.

Bu karmaşık sürecin sonuçları, kısaca şöyle toparlanabilir sanıyorum: "Tüketim perspektifi"nin "üretimin örtüsü altından" başını kaldırması (s. 58); "piyasanın evrensel mantığı"nın her türlü "otorite merkezi"ni egemenliği altına alması (s. 79); kullanım değerinin gösterge değerine dönüşmesi, doğal olarak "gerçek"/"sahte" ihtiyaç ayrımının çökmesi (s. 81); atomizasyon süreci ve "kitlesel kamu"dan "özelleşmiş kamu"ya geçiş (s. 210) ve nihayet sınıf mücadelesinin, özellikle "sermaye ile emek arasında aracı, güçlü bir hizmet sınıfının kurumsal ve kültürel kaynaklarının gelişmesi"yle örtülmesi (s. 103-104), belki de daha doğrusu yok edilmesi...

Bu tabloda birçok ilginç ve kuşkusuz aynı ölçüde önemli nokta var. Ancak bunların arasında şu an bana en ilginç ve en önemli gelen nokta, yukarıda Paul Baran'dan yaptığımız uzun alıntıda tekelci kapitalizmin bir nevi 'ur'ları olarak görülen toplum kesimlerinin şimdi Marksist teori karşısına çok daha farklı bir kimlikle çıkması oldu: Deyim yerindeyse, sanki bunlar kapitalizmin değil de, tam tersine Marksizmin 'ur'larıymış gibi... Özellikle 1950'lerden sonra hızla büyüyen hizmet sektörünün, Marksist teorinin farklı çizgileri tarafından bazen 'temel' sınıf mücadelesinin kamplarından birine ya da diğerine; bazen de, örneğin 1960'larda Poulantzas'ın yaptığı gibi, kaderleri bu kamplar arasındaki hegemonya mücadelesinin seyrine bağlı olan 'yeni bir sınıf'a dahil edildiğini biliyoruz. İster öyle ister böyle kabul edilsin, sonuçta bu toplumsal kesim, hem teorik hem de pratik olarak, emek ve sermaye arasındaki temel çelişkinin tezahürü olan sınıf mücadelesinin 'arızî' bir sorunu olarak görülüyordu, diyebiliriz. Oysa 'Yeni Zamanlar'da bu toplumsal kesim, ironik bir biçimde 'sınıf mücadelesi'ne kendi damgasını vurdu: Bu iş burada bitmiştir diye!

Tam bu noktada, M. Rustin'in *Yeni Zamanlar*'daki eleştirel makalesinden söz etmek yerinde olacak sanırım. Çünkü o, bu makalesinde 'Yeni Zamanlar' teorisyenlerinin 'post-Fordizm' hipotezini eleştirirken, geleneksel Marksist konuma daha yakın durmakla ve bu konumun 'garantili' dilini kullanır görünmektedir. Rustin'e göre, "Yeni Sağ'ın sınıf çıkarlarıyla politik stratejisi arasındaki uygunluğun neredeyse kusursuz hale geldiği bir noktada Sol'un teorisyenlerinin kendi cephelerindeki sınıfa dayalı politik strateji yaklaşımlarına böylesine eleştirel bakmaları çelişkilidir" (s. 233-234). Ruslin, "post-Fordizm" modelinin üretim süreçleri üzerinde yoğunlaşması nedeniyle "tarihsel materyalist bir açıklama" çabasını temsil ettiğini (s. 227) düşünür; onun itirazı, bu modelden hareketle sınıf mücadelesi perspektifinin reddedilmesinedir. Rustin'e göre, "Fordizmi ve post-Fordizmi, 'kitle üretimi'nin ya da onu izleyen enformasyona dayalı üretimin teknolojik zorunluluklarının otomatik sonuçları olarak değil, toplumsal ilişkiler düzeyinde yaşanan çatışmaların özgül ve iradi çözümleri olarak görmek gerekir". Daha sonra Rustin, sınıf dilini ve sınıf mücadelesi perspektifini terk etmeyi öneren bu 'Yeni Zamanlar sosyalizmi'nin de nihayetinde bir sınıfın sosyalizmi olduğu 'hakikati'ni dile getirir: "Eleştirmenlerin zaman zaman adlandırdığı gibi, 'tasarımcı sosyalizm' gerçekten de tasarımcıların sosyalizmidir. Yani, esnek uzmanlaşma dünyası, ondan yararlanan bazılarının -bu bazıları, özgün yetileri enformasyonla baş etmek ve onu işlemek olan araştırmacılar, iletişimciler, enformasyon profesyonelleri ve tasarımcılar gibi 'esnek uzmanlar'dır- bakış açısından görülen dünyadır" (s. 234).

Açıkçası bana, bu tartışmada haklı olan taraf ne yazık ki 'Yeni Zamanlar' düşünürleriymiş gibi geliyor. Çünkü 'Yeni Zamanlar'da siyasetin sınıf terimleriyle ifade ve ifa edilmesinin yaygın bir biçimde terk edilişinin, sadece egemen sınıfların ideolojik saldırısının ürünü gibi görerek[3] ya da bu terk edişin 'sınıfsal' te-

3 Örneğin, Korkut Boratav, son çalışmalarından birinde, "... sınıfsal değişkenleri ve sınıf çelişkilerini toplumsal çözümlemelerin merkezine yerleştiren bir kuramsal yaklaşımın eskidiğini, işe yaramadığını ileri sürmek, burjuvazinin ide-

mellerini göstererek açıklanabileceğini sanmıyorum. 'Yeni Zamanlar'ın, özellikle sol açısından, belki de en önemli çehresini oluşturan 'sınıfsızlaşma' sürecinin, kuşkusuz daha derinde yatan maddi temelleri vardır. Bu maddi temellerin başında, her şeyden önce 'ekonominin kültürleşmesi';[4] klasik Marksizmin hem teorik, hem de pratik olarak zorunlu ya da hayatî mekânı olan 'mal üretimi'nin ekonomi içindeki merkezî statüsünü kaybetmesi ve bunun yerine esas olarak merkezkaç ilkesiyle işleyen çok merkezli ya da çok sistemli yeni bir ekonomik yapının geçmesi; ve dolayısıyla, "emek-sermaye karşıtlığına dayalı sınıfsal yapılanmaya dışsal bir yerde duran", üstelik "kültürel açıdan 'dağıtıcı', 'çözücü' bir işlev gören"[5] geniş bir hizmet sektörünün ortaya çıkması geliyor. Ayrıca, kuşkusuz bu gelişmelerle ilişkili bir biçimde, toplumsal alanda 'radikal bireyciliği' kışkırtan yoğun atomizasyon sürecinin ve bu süreçle çelişkiye düşmeksizin, hattâ bizzat bu süreçten beslenerek yaygınlaşan 'kitlesel kamu'dan 'özelleşmiş kamu'ya geçişin de 'sınıfsızlaşma' olgusunu doğrudan etkilediği söylenebilir sanıyorum.

Yukarıda, kendimi 'Yeni Zamanlar düşünürleri'nin çözümlemelerine daha yakın hissettiğimi söylerken, 'ne yazık ki' ifade-

---

olojik saldırısının da bir parçası olmak zorundadır," diyor. Üstelik Boratav, şimdilerde yaygın olarak yitirilmiş olan bir "hakikat duygusu"yla "sınıf yapısının önemi, mikro düzey bulgulardan bağımsız olarak ortadadır," diyor ve ekliyor: "... mikro düzey araştırmalar ve bulgular, bu genel saptamaya destek verirler, ancak, ne yalanlayacak, ne de yanlışlayacak derecede önem taşırlar." *İstanbul ve Anadolu'dan Sınıf Profilleri*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1995, s. 112.

4 Bu süreci Orhan Koçak, son derece özlü bir biçimde açıklıyor: "Postmodernizm kavramının sanat ve edebiyattan yavaşça felsefeye ve oradan siyasete, hattâ ekonomiye yürümesi, bir yönüyle 'ekonominin kültürleşmesi'ni temsil eder. İşçi hareketinin 'aslî' pratik ve teorik alanı olan altyapıyı, orta ve üst sınıfların imtiyazı olan kültürün işgâl etmesi olarak da görülebilir bu. Marx, kendini her zaman pratik çıkardan azade görmeye yatkın olan üstyapının aslında 'son kertede' altyapı tarafından belirlendiğini söylerken imtiyazı da tersyüz etmiş oluyordu. Burjuvaziye ve ideolojisine karşı bir öncü savaşıydı bu. Geri çekilen sosyalizm de bir artçı savaşı verebilir bugün: Ekonominin kültürleşmesinin de son kertede yine ekonomik yasalarca belirlendiğini göstermek: Kültürden ekonomiye gelen postmoderni onu büsbütün yok saymadan, bir yanılsamaya indirgemeden ekonomiden kültüre giderek anlamak". "Postmodernizmin Sosyo-Ekonomik Bir Temeli Var mı?", *Edebiyat Eleştiri*, sayı: 2/3, s. 118-119.

5 Orhan Koçak, a.g.y., s. 123.

sini ekledim. Çünkü, daha önce de söylediğim gibi, bu durumun özellikle Marksizm için 'iyi' olmadığını düşünüyorum. Postmodernite denilen durumun Marksizmin önüne çıkardığı sorun, sanırım Yeni Zamanlar yazarlarının formüle etmeye çalıştığından çok daha karmaşık. Sorun, sanırım Marksizmi 'Yeni Zamanlar'ın 'hakikat rejimi'ne uyarlamak değil, tam tersine bu rejimin karşısına çıkarabilmek. Bir bakıma, belirsiz ve dolayısıyla garantisiz bir çağda, Marksizmi garantiye almak, da diyebiliriz buna. Kuşkusuz bunu başarmanın yolu da, sanırım Marksist gelenekte net biçimde görülen, ancak şimdilerde sadece satır aralarında sezilebilen bir arzuyu yeniden tanımlayarak kışkırtmak ve 'hakikat'i 'Yeni Zamanlar'ın tırnaklarından kurtarabilmekten geçiyor.

MODERN İNSANIN İKİLEMİ: GÜNDÜZ PÜRİTEN, GECE PLAYBOY*

Ünlü Alman filozofu Herder'in, "herkesin etkin ya da edilgen biçimde bağımlı olduğu güçlü bir deha, kudretli bir şeytan" olarak tanımladığı bir *'Zeitgeist'* kavramı vardır. Türkçe'ye -belki de en iyi biçimde- 'zamanın ruhu' olarak çevrilebilir. Bu kavram, koordinatları göreli olarak değişen belirli bir tarihsel anın 'tinsel' -yani, toplumsal ve kültürel- içeriğine, ortak 'anlam iklimi'ne işaret eder. Belirli bir zaman diliminin 'tinsel içeriği' ya da 'anlam iklimi' olarak *'Zeitgeist'*, kuşattığı bireysel ve toplumsal bilinçleri yoğuran, biçimlendiren ve yönlendiren muazzam bir güce sahiptir. Tinsel bir iklim olarak 'vücut bulmuş' olduğundan varlığı doğrudan değil, ancak etkilerinden; bireysel ve toplumsal bilinçler, 'ruh halleri' üzerine düşürdüğü gölgeden ve izlerden hissedilebilir. Kısacası, *'Zeitgeist'*ın, kuşattığı tarihsel an içindeki -bireysel ya da toplumsal, egemen ya da muhalif, hattâ alternatif- *tüm bilinç biçimlerine* kendi rengini veren bir 'paradigma' olduğunu söylemek mümkündür. Hiç kuşku yok ki, bu 'mutlak', yani değişmez bir 'paradigma' değildir. Hem tarihsel bir 'tinsel içeriğe' işaret ettiği için

(*) Andre Gorz'un *Kapitalizm, Sosyalizm, Ekolojisi* (çev: I. Ergüden, Ayrıntı Yayınları, 1993) üzerine kaleme alınmış ve *Cumhuriyet Kitap*'ın 190. sayısında (Ekim 1993) yayımlanmış olan yazının gözden geçirilmiş halidir.

göreli, dolayısıyla değişken ve geçicidir; hem de -homojen değil heterojen, yoğunlaşmış değil incelmiş- bir toplumsal/kültürel 'anlam iklimi'ne göndermede bulunduğu için 'açık uçlu', dolayısıyla da değişime açık bir yapılanma gösterir.

Görünen o ki, şu an işte tam da böyle bir *'Zeitgeist'* ya da 'paradigma' değişim süreci içinden geçiyoruz. İçinde yaşamakta olduğumuz toplum ve kültürlerin, kendileriyle bu toplum ve kültürleri anlamaya/kavramaya çalıştığımız kavramların, düşünce tarzlarının soluk alıp verdiği atmosfer hızla değişiyor. Özellikle, 'sosyalist düşünce' gibi muhalif/alternatif düşünce tarzlarının 'zamanın ruhu'nu ellerinden kaçırışlarının, yani kendilerini 'şimdiki zaman'a bağlayan referans noktalarını yitirişlerinin yarattığı büyük 'telaş', bir bakıma bu köklü değişim süreci nedeniyle ortaya çıkmış bir durum olarak görülebilir.

Hobsbawm'ın da vurgulamış olduğu gibi, "sosyalizmin bugünkü sıkıntılarının çoğu, kapitalist kriz ve çöküş koşullarına uygun olarak düşünülmüş sosyalist politikaların (...) 20. yüzyıl sonunun koşullarına artık uygun düşmemesinden"[1] kaynaklanmaktadır, diyebiliriz. Gerçekten de, kapitalizm ekonomik, toplumsal ve politik açıdan sürekli bir yeniden yapılanma yeteneği sergilerken, sosyalizm projeleri -belki de, son tahlilde 'finalist' bir politika ya da başka bir deyişle, esas olarak bir 'gelecek zaman politikası' izlemeleri yüzünden- kendilerini ortaya çıkan yeni koşullara uyarlama, sahici bir 'şimdiki zaman politikası' tahayyül etme ve bunu hayata geçirip yürütme bakımından ciddi bir yeteneksizlik gösterdi/gösteriyor. Öyleyse, sosyalist düşünce, acilen -kendine dönük olarak- sahici ve -dışa dönük olarak da- ikna edici bir 'şimdiki zaman politikası' oluşturmak zorundadır.

İşte, André Gorz'un *Kapitalizm, Sosyalizm, Ekolojisi* kitabı, her şeyden önce 'zamanın ruhu'nu yakalamaya, -alternatif bir toplum tahayyülü olarak- sosyalizmin 'şimdiki zaman'la referanslarını yeniden kurmaya, tanımlamaya yönelik ciddi ve önemli bir çabayı temsil ediyor. Kuşkusuz, Gorz'un geliştirmiş

1 "Küllerden Doğan", R. Blackburn (der.), *Çöküşten Sonra*, çev. O. Akınhay, Ayrıntı Yayınları, 1993, s. 204.

olduğu düşüncelerin 'ütopik' doğasından haberdar olan kişiler için, oldukça tuhaf bir saptamadır bu. Ancak ben -kişisel olarak- Gorz'un 'ütopya'sının, sosyalizme -büyük ölçüde- *şimdiki zaman kipi*nde bir anlam kazandırma kaygısıyla hareket ettiğini düşünüyorum. Doğal olarak, Gorz'un düşünce sistemi içinde ciddi ve önemli boşluklar, belirsizlikler bulmak mümkündür. Yeri geldiğinde, bunların bazılarına ben de değinmeye çalışacağım. Ancak şimdilik, bütün bu boşluk ve belirsizliklerin, esas olarak Gorz'un 'arayış' niteliğindeki akıl yürütmelerinin, sosyalizmin yeniden tanımlanması bakımından taşıdığı önemi kesinlikle ortadan kaldırmadığını belirtmekle yetineceğim.

Gorz'un 'sosyalizmi yeniden tanımlama' çabasının, birbirine bağlı iki önemli olgusal hareket noktası olduğundan söz edilebilir. Bunların birincisi, modern kapitalizmde 'çalışma' veya 'iş'in toplumsal yaşam içindeki merkezî konumunu yitirmesi; esas olarak üretim süreçlerinde meydana gelen köklü teknolojik ve örgütsel değişiklikler nedeniyle, çalışma dışında geçen 'serbest' ya da 'boş' zaman sürelerinin daha önceleri görülmemiş ölçüde artmış olmasıdır. Gorz'un da belirtmiş olduğu gibi, modern toplumda "çalışma artık ne temel toplumsal bağ, ne toplumsallaşmanın temel unsuru, ne herkesin temel uğraşı, ne temel zenginlik ve refah kaynağı, ne de hayatlarımızın anlamı ve merkezidir" (s. 37). Bu durumun, esas olarak çalışma sorunları üzerine odaklanan, temel toplumsal çelişkilerin esas olarak üretim süreçleri içinde kristalize olduğunu düşünen 'geleneksel sosyalist' politika için taşıdığı anlam ve içermelerin ne olduğu ya da olabileceği gayet açıktır. Modern kapitalizm koşulları altında, toplumsal çelişkilerin üretim süreçleri içinde yoğunlaşmak yerine, çok daha geniş ve çeşitli yaşam alanlarına yayılmış olması, 'geleneksel sosyalist' politika anlayışının, kapitalizmin yarattığı eşitsizlikleri üretim süreçlerinden çok, başka yaşam süreçlerinde ve alanlarında hissetmekte olan kitlelere seslenebilme yeteneğini ve imkânı azalttı, hattâ yavaş yavaş ortadan kaldırdı, diyebiliriz.

Gorz'un 'sosyalizmi yeniden tanımlama' çabasının ikinci olgusal hareket noktası, 'geleneksel sosyalist' politikanın gelecek projesinin merkezî figürü olan 'proletarya'nın modern koşul-

larda yaşadığı değişim ve dönüşümle ilgilidir. Gorz, idealleştirilmiş bir proletarya tasviri yerine, realist bir işçi sınıfı analizi peşindedir ve Braverman'ın 'vasıfsızlaşma tezi'nin kötümser bir savunucusu olarak, modern gelişmelerin işçi sınıfını homojen bir üreticiler kitlesine dönüştürmek yerine, kendi içinde giderek daha fazla parçalanan heterojen bir 'nüfus kesimi'ne dönüştüğünü ileri sürer. Gorz'un bu olgudan çıkardığı sonuç, modern kapitalizmde "merkezî bir çatışma"nın olduğu, ancak "merkezî bir cephe"nin olmadığı; "sınıf mücadelesine benzer uzlaşmazlıklar"ın olduğu, ancak "hegemonya yeteneğine sahip sınıf"ın olmadığı doğrultusundadır (s. 125).

Görülebileceği gibi, Gorz'un bu iki olgusal hareket noktasından çıkarmış olduğu temel sonuç, Laclau ve Mouffe'un 'çoğul özne konumları'na dayanan 'post-Marksist' sosyalizm anlayışlarıyla uyum içindedir. Gorz, "toplumun sosyalist dönüşümünü gerçekleştirebilecek 'özne' sorununun, sınıf analizinin kullanılan kategorilerine göre çözülemez olduğu"nu ileri sürer (s. 95). Gorz'a göre, kapitalizmi radikal bir biçimde sorgulama yeteneği sergileyen ya da sergileyebilecek olan toplumsal aktörler bugün önemli ölçüde değişmiştir:

> "Dünün profesyonel işçilerinden farklı olarak modern üreticiler, üretim üzerindeki iktidarlarının ve toplumda iktidar talep etme haklarının bilincini meslekleriyle ya da işlevleriyle özdeşliklerinden türetmiyorlar. Genellikle çalışmalarının ya da işyerlerinin dışında yaşadıkları deneylerden yola çıkarak, kiracı, komün üyesi, tüketici, anne-baba, eğitici, öğrenci, işsiz olarak kapitalizmi sorguluyorlar" (s. 74).

Gorz'un bu saptamaları, kapitalizmin, emek süreçlerinden başlayan, ancak buradan tüm yaşam alanlarına yayılan 'yeniden-yapılanma süreci'yle ilişkilendirildiğinde daha da anlamlı görünmektedir.

Bu kuşatıcı 'yeniden-yapılanma süreci'nin üç temel veçhesi olduğundan söz edilebilir: 1) Fordist üretim modelinden post-Fordist üretim modeline; 2) kitle tüketimine dayanan bir ekonomik yapıdan özelleşmiş tüketime dayanan bir ekonomik ya-

piya; 3) modernist bir kültürel iklimden postmodernist bir kültürel iklime geçiş. Fordist üretim modelinden post-Fordist bir üretim modeline geçiş, temel olarak, üretim süreçlerinde ortaya çıkan 'esnek uzmanlaşma' doğrultusundaki -giderek artan- eğilimle karakterize ediliyor. Özellikle, bilgisayara dayalı makinelerin ve iletişim teknolojilerinin üretim süreçlerine dahil edilmesiyle birlikte, geleneksel kitle üretim firmaları hızla demode bir örgüt biçimi haline geldi ve dolayısıyla, Fordist dönemdeki -sabit ve homojen üretim birimlerinden oluşan- katı bir hiyerarşik örgütlenme tarzına sahip büyük firmalar yerlerini, tasarım ve kontrolün merkezî bir yapılanma içinde sağlandığı, ancak üretimin -büyük ölçüde- ademi merkezî bir yapılanma içinde, üst düzeyde uzmanlaşmış küçük birimler içinde -ve arasında- hem işlevsel hem de mekânsal olarak dağıtıldığı 'esnek' firmalara bırakmaya başlamıştır.

Hiç kuşkusuz, bu dönüşümün işçi sınıfının mevcut hali ve geleceği açısından son derece önemli bazı sonuçları vardır. Her şeyden önce, üretimin -hem işlevsel hem de mekânsal olarak- göreli özerk küçük üretim birimleri içinde gerçekleştirilmeye başlanması, esasında Fordist dönemle birlikte başlamış olan emek piyasası parçalanmalarının daha da derinleşmesi ve yoğunlaşmasına yol açmıştır ki, tek başına bu gelişme bile, işçi sınıfının günümüz koşullarında içine düşmüş olduğu 'yoğun kriz'i açıklamaya değilse de, anlamaya yeter görünüyor. Bugün kapitalist toplum, hem genelde sınıf yapısı hem de özelde işçi sınıfının içsel yapısı bakımından, her zaman olduğundan çok daha heterojen bir görünüm sergiliyor.

Bazı teorisyenler, etkileri hem tek tek firmalar hem de genelde sektörler bazında yaşanan yoğun emek piyasaları parçalanmalarına rağmen, sonuçta 'ücretli çalışanlar' kategorisine giren kişilerin nüfus içindeki sayı ve oranının giderek yükseldiğini; bunun da, işçi sınıfının -şimdilik potansiyel olarak da olsa- gücünü arttıran bir durum olarak yorumlanabileceğini düşünürler. Ancak, işçi sınıfı içindeki istihdam, çalışma ve ödüllendirme koşullarındaki giderek artan farklılaşma eğiliminin, hattâ kutuplaşmanın, 'tekvücut' bir işçi sınıfından söz etme imkânını

aşındırdığı da oldukça açık bir gerçektir artık. Üstelik, tüm 'ücretli çalışanlar'ı kapsayacak kadar genişletilmiş bir 'işçi sınıfı'nın bugün *nicel* olarak artış gösteriyor olması, asla onun *nitel* olarak da güçlenmekte olduğu anlamına gelmez. Sayısal fazlalık güç anlamına gelseydi, 'modern kitle toplumu'nda iktidar gerçekten kitlelerin olurdu. İşçi sınıfının, geç kapitalizm döneminde içine düşmüş olduğu kriz, nicel değil nitel bir krizdir. Modern araştırmacılar, bugün işçi sınıfının 'yok oluşu'ndan söz ettiklerinde, bununla, söz konusu sınıfın -genel nüfus içinde- sayısal ve oransal açıdan erimesini değil, daha çok bir 'kimlik bunalımı' içine girmiş olmasını; başka bir deyişle, sayısal ve oransal artışa rağmen -ve belki tam da bu nedenle- yoğun bir 'kimlik parçalanması' süreci yaşamaya başlamasını kastederler.

Üstelik, geç kapitalizm koşullarında krize girmiş olan sadece işçi sınıfı da değildir. Söz konusu olan çok daha genel bir krizdir ve 'işçi sınıfının krizi' dediğimiz şey de bu genel krizin bir parçasıdır zaten. Geç kapitalizm koşullarında, genelde 'sınıf' kavramının kendisi krizdedir. Kuşkusuz, bugün sınıflardan söz etmek -en azından 'yapısal' açıdan- hâlâ mümkün; ancak, fiilî olarak -özellikle de 'sınıfsal sorunlar'ın kamusal/politik dile tercümesi bakımından- durum oldukça farklıdır. Zira, kamusal/politik alanda baskın eğilim, esas olarak üretim süreci içinde ortaya çıkan çalışmaya ilişkin sorunlar üzerinde odaklanan *sınıf politikasının*, yerini, sınıfları dikine kesen ve esas olarak piyasa konumlarındaki eşitsizlikler ile 'ekonomidışı' etnik, dinsel, kültürel ve cinsel kimlik sorunları üzerinde yoğunlaşan *statü politikasına* bırakması doğrultusundadır.

Kapitalizmin -yukarıda sözü edilen- 'yeniden yapılanma süreci'nin ikinci veçhesi de zaten doğrudan bu eğilimi destekleyici ve pekiştirici bir nitelik taşır. Bu veçhe, daha önce de söylenmiş olduğu gibi, özelleşmiş tüketime dayanan bir ekonomik yapının ya da post-Fordist bir üretim ve tüketim modelinin ortaya çıkışıyla ilişkilidir. Kapitalizmin artık esasta bir 'üretim toplumu' olmaktan çıkıp bir 'tüketim toplumu' haline geldiğinden söz etmeyi mümkün kılan bu dönüşüm, insanların dikkatini üretimden tüketime, emekten metalara, işyerin-

den vitrinlere yönelten güçlü bir etki yarattı. Bunda, hiç kuşkusuz, kapitalizmin -sermaye birikimi açısından- ilgisinin üretim süreçlerinden, hızla metalaştırılan diğer yaşam alanlarına doğru yayılmasının da büyük bir payı var. Zira kapitalizm artık, sadece bazı insanların 'ter dökmesi'nden değil, aynı zamanda 'ter atması'ndan da kâr ediyor. Başka bir deyişle, bizler bugün, sadece 'çalışarak' değil, aynı zamanda 'dinlenerek' de kapitalizme hizmet ediyoruz. Kısacası, kapitalizmin meşrû gördüğü haklar listesinde artık 'tembellik hakkı' da var.

Tüketimin, dolayısıyla da piyasanın önplana çıktığı bir 'tüketim toplumu' halinde yapılanan geç kapitalizmin 'zaman politikası' da -doğal olarak- önemli ölçüde değişti. Eskiden tüm ilgisini 'çalışma zamanı' üzerinde odaklayan ve tüm enerjisini bu zaman diliminin en kârlı biçimde organizasyonu için harcayan kapitalizm, bugün aynı ölçüde 'çalışma-dışı zaman' üzerinde odaklanmaya ve enerji harcamaya da önem veriyor. Kapitalizmin 'zaman politikası'ndaki bu değişim en net göstergesi, sanırım kapitalist 'çalışma ahlâkı'ndaki köklü dönüşümdür. Gerçekten de, bugün kapitalizm, eskiden savunmuş olduğu, o hazzı -açıkça reddetmese de- en azından erteleyen, tembelliğe ve 'asalaklığa' karşı çalışmayı ve üretmeyi, 'har vurup harman savurmaya' karşı tasarrufu öneren püriten ahlâka dayalı katı 'çalışma etiği'nden vazgeçerek, onun yerine, 'faydacı' çalışma değerleri ile 'varoluşsal' boş zaman değerlerini uzlaştıran, daha hazcı ve daha esnek bir 'çalışma etiği'ni 'pazarlama'ya çalışıyor. Böyle bir esnek 'çalışma etiği' pazarlamasının kitleler üzerinde etkili olmasının doğal sonucu, çalışmanın ya da yerine getirilen ekonomik rolün, insanların yaşamındaki merkezî konumunu yitirmesi ve dolayısıyla da, toplumsal eşitsizliklerin algılanma mekânının üretim süreçlerinden tüketim süreçlerine kayması olmuştur.

Piyasa eşitsizliklerini ve bireylerin piyasa konumlarındaki farklılaşmayı ön plana çıkaran 'tüketim toplumu'ndaki 'sınıf politikası'nın krizini derinleştiren başka önemli bir faktör de, kültürel yapıda yaşanan köklü dönüşümdür, diyebiliriz. Yaygın olarak, 'modernist' bir kültürel yapıdan 'postmodernist' bir

kültürel yapıya geçiş olarak tanımlanan bu dönüşümün analizi, içinde yaşamakta olduğumuz koşulların anlaşılması bakımından muazzam bir önem taşır. 'Tüketim toplumu'nun soluk alıp verdiği atmosfer olarak 'postmodern kültür', 'farklılık' ve 'çoğulluk'ların indirgenemezliğini tanımanın ideolojik araçlarını üretmektedir. Hangi anlamda olursa olsun, 'Öteki' üzerinde pozitif ya da negatif hegemonya kurmak yerine, 'Öteki'yle ilişkilerin *medenileştirilmesini* öneren 'postmodern kültür', şu ya da bu toplumsal sınıfın/grubun 'tarihsel/toplumsal misyonu'na dayanan her türlü toplumsal değişim senaryosunun yapısını bozan bir etki gösteriyor; bu tür senaryoların içerdiği totaliter tehdidi deşifre ediyor.

Bütün bunlardan çıkan nihaî sonuç Gorz'un saptamalarını büyük ölçüde teyit eder niteliktedir. Her şeyden önce, kapitalizme alternatif olacak bir toplumun yaratıcı gücü ya da öznesi olarak 'proletarya' üzerindeki ısrarın, günümüz koşullarında yaratmış olduğu sorunlar ve çelişkiler -Marksist teorinin kendi içinde, bu sınıfın 'dar' ya da 'geniş' tanımının benimsenmesi gerektiğini savunanlar arasında geçen sonuçsuz tartışmadan da görülebileceği gibi- son derece açıktır. Bu sonuçsuz tartışmaya kalırsa, ya Poulantzas gibi, 'üretici-üretici olmayan' emek ayrımına dayanan 'dar' bir işçi sınıfı tanımını benimseyeceğiz ve bütün teorik inceliklerine rağmen hâlâ 'ortodoks', ama 'o beklenen tarihsel an'a kadar da 'marjinal' kalmayı göze alan bir yaklaşımı savunacağız ya da örneğin Wright gibi, 'geniş' bir işçi sınıfı tanımını benimseyeceğiz ve son derece 'yenilikçi', ancak bu kez de, çıkarları -'antagonistik' biçimde olmasa da- sert biçimde çatışan farklı işçi kesimlerini -her nasılsa- kucaklamaya çalışıp teoride verili olan bir sınıfın sözde 'tarihsel misyonu'na değil, pratikte verili somut insanların çıkar ve taleplerine dayanan bir politika izlemeye çalışırken, ufkumuzu kapitalizmin sınırlarının ötesine genişletmek yerine bu sınırların berisine çekmek zorunda kalacağız.

Gorz'un geliştirmiş olduğu görüşlerin, işte bu çıkmazdan kurtulma çabalarına önemli katkıları olabileceğini düşünüyorum. Zira Gorz, kapitalizme yönelik direnişi ekonomi-dışı, da-

ha doğrusu üretim-dışı alanlara dek genişletmeyi önerirken, bu direniş hareketinin gözlerini çevireceği ufku daraltmamaya da özen göstermektedir. Bu noktada, Gorz'un şu görüşleri son derece önemli görünüyor:

> Ekonomik rasyonalitenin kendini ifade etmesi gereken sınırlar konusundaki çatışma, şiddetinden bir şey yitirmedi. Eğer sosyalizm, ekonomik rasyonalitenin gereklerinin toplumsal ve kültürel gerekliliklere tâbi olduğu bir toplum biçimi olarak kavranırsa, sosyalizmin güncelliği her zamankinden fazladır. Bununla birlikte, somut tarihsel içerikler ve merkezî çatışmanın aktörleri değişmiştir. Çatışma alanı, çalışma yerlerinden kolektif hayatın daha geniş ve daha hareketli 'cepheleri'ne doğru adım adım yer değiştirdi (s. 95).
>
> Çalışmada geçen zamanın, bireylerin hayatında işgâl ettiği hızla azalan yeri dikkate alarak sosyalist hareket, çalışma hayatıyla, zevkleri, özlemleri ve düşünceleri oluşturan boş vakit ticareti ve kültür endüstrisi üzerinde, en azından, zafer kazanmak istiyorsa kültürel hayatın, ilişkisel ve topluluk içi faaliyetlerin gelişimiyle ilgilenecektir. Meta rasyonalitesinden ve para ilişkilerinden bağımsız gündelik bir kültür ve kendi kendine örgütlenen kooperasyon biçimleri için büyüyen alanlar yaratmayı kendine hedef olarak seçmezse hiçbir şansı olmayacaktır (s. 104).

Gerçekten de, 'şimdiki zaman'la referanslarını yeniden kurmayı arzulayan bir sosyalist politika, bugün her şeyden önce sistemle ya da Gorz'un deyişiyle 'mega-makine'yle mücadele zemininin sadece üretim süreçleri ve alanlarıyla sınırlı olmadığını, *tüm yaşam alanları*na yayılmış olduğunu görmek ve bunun gereklerini yerine getirmek zorundadır. Yoksa, bugün 'sosyalist olma'nın, yel değirmenleriyle savaşan Don Kişot'un kahramanlığını anlamsızca tekrarlamaktan başka bir anlamı kalmayacak. Üstelik, Don Kişot'un kahramanlığı 'trajik' olmasa da -en azından- 'ironik' bir anlam taşıyordu; bizim kahramanlığız ise -bu gidişle- sadece 'komik' olacak.

Kısacası, Gorz'un bu kitabında formüle etmiş olduğu görüş-

lerin en değerli yanının, kapitalist sistemi bugün 'köşeye sıkıştırma'nın bazı yeni ve önemli ipuçlarını veriyor olmasıdır, diyebiliriz. Hiç kuşku yok ki, bu 'ipuçları'nı sistemi değiştirebilecek sıkı bir 'örgü'ye dönüştürebilmek için, içermekte oldukları bazı belirsizlik ve boşluklardan -mümkün olduğuncaarındırmak gerekir. Bunun da, kolektif düşünme ve tartışma süreçlerini gerektirdiği ortada. Aşağıda, böyle bir sürece küçücük bir 'katkı' olması dileğiyle, Gorz'un düşüncelerinin içinde barındığını düşündüğüm iki temel boşluk ya da belirsizliğe işaret etmek istiyorum.

Bunların birincisi şu: Gorz'un, "[b]u koşullarda, 'sosyalist olmak' ne demektir? Eğer bu, çalışanların özgürlüğü için savaşmak ise, o zaman sosyalistler, kendilerini hâlâ, her şeyden önce çalışan olarak hisseden ve çalışmalarını, en azından potansiyel olarak geliştirici ve yaratıcı bir faaliyet olarak yaşanan bu yüzde 15'in ideolojik ve elitist sözcüleridir" (s. 9), saptamasına katılmanın pek mümkün olmadığını düşünüyorum. Çünkü bu saptamanın içerdiği, küçük bir 'elit işçi' azınlığı dışında, modern insanın yaşamında 'iş' ve 'işle ilgili' kaygıların öneminin kalmadığı iddiası, her şeyden önce olgusal destekten yoksun görünüyor. Birçok ampirik araştırma, bu iddianın tersine, bugün 'iş' ve 'işle ilgili' kaygıların, insanların büyük bir kısmı için hâlâ önemini koruduğunu; hattâ, tam da Gorz tarafından analiz edilmiş olan nedenlerle -örneğin yoğunlaşan işsizlik tehlikesi yüzünden- giderek daha fazla önem kazanmaya başladığını gösteriyor.[2] Bu nedenle, şunu söylemek -belki de- daha doğru olacak: Modern kapitalizm koşullarında, 'iş'in insanların çoğu için taşıdığı *anlam* -dolayısıyla 'iş motivasyonları'- büyük ölçüde değişmiş olabilir; ancak, taşıdığı *önem* -ne yazık ki hâlâ- ciddi bir değişime uğramadı. Bu nedenle, 'geleneksel sosyalist' hareketin kendisini *sadece* 'çalışma sorunları'yla sınırlandırma tavrına yönelik haklı eleştiri, bu 'geleneksel ilgi'nin *tamamen* yok olması noktasına gidecek kadar, 'demiri ters tarafa bükme' tavrında ısrar etmemelidir.

2 Bkz. A. Demirer, "İş Devrimine Doğru", *İktisat Dergisi*, sayı: 340, 1993, s. 53.

Gorz'un düşüncelerindeki ikinci önemli boşluk ya da belirsizlikte, sanırım, onun tartışmayı büyük ölçüde geleceğe dönük bir refleksiyona dayalı olarak sürdürmesinden kaynaklanıyor. Bu da, doğal olarak, onun düşüncelerinin bazı yerlerde -kendi iddia ve arzularının tersine- 'şimdiki zaman'la bağlarının -kopmasına değilse de- zayıflamasına yol açıyor.[3] Örneğin, Gorz, kitabının birçok yerinde, özellikle de "Hizmet Toplumu, İkili Toplum" başlıklı bölümünde, "toplumsal sistemin itiraf etmeyi ve üstlenmeyi reddettiği zamanın serbestleşmesi" (s. 46) sürecinin aldığı sapkın ve eşitsizlik yaratıcı biçimleri eleştirmekle birlikte, yeniden-yapılanma süreci içindeki kapitalizmin yeni 'zaman politikası'nı, yani hem çalışma hem de çalışma-dışı zaman süreçleri arasında kurduğu ya da kurmaya çalıştığı yeni dengeyi yeterince yakından ve yeteri kadar ciddi bir biçimde incelemeye ve çözümlemeye yönelmemektedir. Gorz, bazen kapitalizmin 'yaklaşan iflas'ı üzerindeki vurguyu artırmak için -ki bu, onun 'geleneksel sosyalist' yaklaşımla paylaşmaya devam ettiği pek az sayıdaki özellikten biridir- teorik tasvirlerinde, kapitalizm tarafını kaçınılmaz bir işsizlik bulutuyla karartırken, sosyalizm tarafını da -bugün 'çalışma ideolojisi'yle perdelenmeye çalışılan- yükselen bir 'serbest zaman uygarlığı' umuduyla aydınlatıyor. Oysa, bugün karşı karşıya olduğumuz asıl sorun, kapitalizmin 'zamanın serbestleşmesi' olgusunu 'itiraf etmemesi', 'üstlenmemesi', dahası 'çalışma ideolojisi'yle 'perdeleme'ye çalışması değil; tam tersine, yukarıda değinmiş olduğumuz yeniden-yapılanma süreci içinde ve sayesinde, bu olguyu hem kendini yenileyip 'baki kılacak' hem de alternatiflerini köreltip 'yok edecek' biçimde benimsemesi, sahiplenmesi ve kullanmasıdır.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, kapitalizm dün 'çalışma'ya özsel bir anlam yükleyerek insanlara -'çileci' bir tavırla- 'gece gündüz' çalışmayı tavsiye eder, daha doğrusu dayatırken; bugün -daha çok, 'hedonist' bir tavırla- gece 'playboy' olabilmek için gündüz 'püriten' olmayı tavsiye eden yeni bir esnek 'çalışma

3 Gorz'un görüşlerinin bu doğrultudaki daha ayrıntılı bir eleştirisi için bkz. B. Frankel, *Sanayi Sonrası Ütopyalar*, çev. K. Durand, Ayrıntı Yayınları, 1991.

etiği'ni 'piyasa'ya sürüyor. Bu durumda -aslında söylemeye bile gerek yok ama- sosyalistlere düşen en önemli ve en acil iş de, geceyi gündüze katıp 'playboy olma'yı da, 'püriten olmayı' da reddeden yepyeni bir 'etik' oluşturmaktır.

ŞİMDİ TÜKETİCİ OLDUK...*

Raymond Williams, İngiltere'nin 1960'lara girerken sergilediği tarihsel gelişme eğilimlerini çözümlemeye çalıştığı bir kitabında, modern dünyada 'tüketici' teriminin yaygın biçimde kullanılmaya başlanmasının, üzerinde uzun uzun düşünülmesi gereken bir olgu olduğunu söyler. Williams'ın bu konuda dile getirdiği düşünceler, sanırım içinde yaşadığımız günlerde çok daha belirgin hale gelmiş olan önemli bir gerçeğe işaret ediyor. Williams, 'tüketici' teriminin, modern toplumun gerçekliğinin anlaşılması ve kavranması bakımından oldukça büyük bir öneme sahip olduğunu ileri sürer. Çünkü bu terim, "ilkin ekonomik faaliyetin amacının gerçekten çok tuhaf ve kısmî bir yönünü ifade eder, (...) ayrıca ihtiyaçlarını gidermek için pazara giden bir insanı birey olarak (devasa bir kitleyi içermekle birlikte davranış açısından bireysel) somutlaştırır."[1] Gerçekten de bu sözler, modern piyasa toplumunun, kendi bireylerini -giderek artan biçimde- sadece bir 'tüketici' olarak çağırışının ve bu çağrının bizzat modern bireyler tarafından da benimse-

(*) Susan Willis'in *Gündelik Hayat Kılavuzu* (çev. A. Bora-A. Emre, Ayrıntı Yayınları, 1993) üzerine kaleme alınmış ve *Cumhuriyet Kitap*'ın 213. sayısında (Mart 1994) yayımlanmış olan yazının gözden geçirilmiş halidir.

1 *İkibin'e Doğru*, çev. E. Tarım, Ayrıntı Yayınları, 1989, s. 34.

nip tanınmasının sonuçlarını son derece açık bir biçimde özetlemektedir: Ekonomik yaşamda piyasanın, gündelik yaşamda da mutlak bireyciliğin egemenliği. Başka bir deyişle, 'geç kapitalizm' 'toplumsal'ı insanlık tarihinin daha önceki dönemlerinde asla görülmemiş ölçüde 'ekonomik ilişkiler'e indirgeyip, hattâ daha da ileri gidip *homo-economicus*'u *homo-consumerus*'a tercüme ederek bireysel atomizasyon sürecini içinden çıkılmaz bir biçimde derinleştirmektedir. Bu da, günümüzde birçok düşünür tarafından saptanmış olduğu gibi, her şeyden önce modern bireyin gözlerini vitrinlere çevirmesi; dahası, kendi hayali imgesini, giderek toplumsal kimliğini -neredeyse sadece- bu vitrinlerin çarpıcı/çarpıtıcı aynasında görmesi; kendi insanî varoluşunu, bu vitrinlerde sergilenen metaların büyüleyici cazibesi altında ancak hayal meyal seçebilmesi anlamına geliyor.[2]

Nasıl 'tüketici' olduk?

Williams, yukarıda sözü edilen kitabında, kapitalizmin insanlığı sürüklediği bu karanlık tarihsel mecrayı oldukça anlamlı ve çarpıcı bir soruyla aydınlatmaya çalışır: "Biz [eskiden] pazara ve dükkanlara 'müşteri' olarak girerdik, peki ne oldu da şimdi 'tüketici' haline geldik?" Bu çarpıcı soru, bir bakıma insanlık tarihi kadar eski bir geçmişe sahip olan toplumsal 'alış-veriş' ilişkilerindeki köklü bir dönüşüme işaret eder. Bu dönüşüm, kısaca, 'alış-veriş' ilişkilerinin 'diyalojik' bir yapıdan 'monolojik' bir yapıya doğru evrilmesi olarak tanımlanabilir. Gerçekten de, Maori'lerin 'Toonga', Kızılderililerin 'Potlaç' adını verdikleri, Marcel Mauss'un 'bütünsel toplumsal olgu' olarak tanımladığı 'alış-veriş'in, salt ekonomik terimlerle asla anlaşılamayacak türden bir 'öteki'yle dostane ilişki kurma yolu olarak görüldüğü 'ilkel' dönemleri bir yana bırakın, günümüze çok daha yakın dönemlerde bile gerçek anlamını, yani bir '*karşılıklı* toplumsal ilişki' olma niteliğini büyük ölçüde koruduğu söylenebilir. Oysa şimdi, 'alış-veriş' denilen süreç hızla

2 Bu sürecin Türkiye'deki çehresini daha yakından görmek için bkz. Nurdan Gürbilek, *Vitrinde Yaşamak: 1980'lerin Kültürel İklimi*, Metis Yayınları, 1992.

'toplumsal' boyutunu yitirmekte; insanlar arası bir 'karşılaşma' anı olma özelliğini hızla kaybetmektedir.

Değiş-tokuştan süper marketlere

Bu noktayı biraz daha açık kılabilmek için René Sédillot'un *Dünya Ticaret Tarihi* adlı kitabından biraz uzunca bir alıntı yapabiliriz. Sédillot burada, 'değiş tokuş'tan 'süper market'e giden süreci aydınlatabilmek amacıyla *Tevrat*'ın birinci kitabının 23. kısmında, İbrahim'in Sara'yı defnetmek için Het Oğullarından bir mezar yerini nasıl satın almaya çalıştığını anlatan bölümü alıntılar:

> Burada biri yaptığı önerilerle öbürüne üstünlük sağlamak istemekte, öbürü de buna karşılık aşırı ikramcı davranışlarla yaltaklanmaktadır: "Bana yanınızda bir aile mezarı veriniz..." "Dinle bizi, sevgili efendi! Sen Tanrı'nın bir prensisin aramızda, ölünü mezarlarımızın en seçkinine gömmelisin." "Dinleyin beni, ne olur benim için Efron'a, Zohar'ın oğluna rica edin, şu çifte mağarayı versin bana, tarlasının sonunda bu yer. Aranızda değeri ne kadarsa oranın, o kadar para karşılığında versin o yeri bana." "Hayır efendim, asıl sen beni dinle. Ben armağan ediyorum o tarlayı sana, içindeki mağarayı da ve bu yerleri halkımın, çocuklarımın gözü önünde sana veriyorum." "Onu bana bırakmak istiyorsan, o halde ben de rica ediyorum senden, tarla için benden para al." "Efendim, kulak verin bana artık. Tarla 400 lot gümüş değerindedir, fakat seninle benim aramda bunun ne kıymeti var."[3]

Görülebileceği gibi, burada 'alış-veriş' karşılıklı olarak sarf edilen bir yığın güzel sözle kamufle edilmiştir. Sédillot'un da belirttiği gibi, "dış görünüşe göre her iki taraf da diğerine 'ikramda' bulunmuştur. Ama gerçekte yapılan düpedüz bir ticarettir, zira her birinin daha cömert olmak istemesine rağmen, yine de sadece kendi çıkarını düşündüğü açıkça hissedilmektedir".

3 *Dünya Ticaret Tarihi*, çev. E.N. Erendor, Cep Kitapları, 1983, s. 27-28.

İnsanî ilişkilerin tükenişi

Sakın bu alıntıyı, günümüz piyasa toplumunda geçerli olan motivasyonların 'doğallığı'nın kanıtı ya da teyidi olarak okumayın! Zira bugün, 'müşteri' olmaktan çıkıp sadece bir 'tüketici' haline geldiğimiz bu 'soğuk' dönemde, bu türden 'sıcak', 'insanî' karşılıklı aldatma pratiklerini bile mumla arar durumdayız. Kuşkusuz, 'alış-veriş' her zaman bir 'aldatma-aldanma' süreci içinde gerçekleşiyordu; ama, itiraf edelim ki, bir insana aldanmak, bir metaya aldanmaktan çok daha 'iyi' bir şeydi. Bizi bir 'müşteri' olarak gören tüccar ya da esnaf, belki de sadece aldatmak, bu ilişkide 'kârlı' taraf olmak için gayet 'insanca' davranıyordu bize. Ismarlanan çayı ya da kahveyi yudumlarken belki biz de farkındaydık bu durumun. Ama yine de, o zamanlar bizimle satın almak istediğimiz mallar arasında nazikâne bir insanî ilişkiler ağı ya da perdesi durmaktaydı; karşıdakini aldatmayı amaçlayan, ancak böyle bir şeyin en azından 'açık edilmemesi' gereken bir niyet olarak saklı tutulduğu son derece mahcup ve bir o kadar da 'insanî' bir ilişki...

Oysa modern süper-marketlerde, her şeyden önce bu insanî ilişkiler ağı ya da perdesi ortadan kalkmıştır. Metalarla aramıza giren o 'mahcup', o 'nazik' insan sesi kesilmiştir artık; bir labirentti andıran tezgâhlar ve raflar arasında sadece metaların 'albeni'si duyulur. Ortalıkta sadece çağıran, tahrik eden, kışkırtan, göz kırpan metalar vardır ve doğal olarak, bir de optik gözlerin gözetimi ve denetimi altında 'serbestçe' dolaşan/dolanan tüketiciler - gözleri raflarda arz-ı endam eden metalar üzerinde gezinen, yanındakinden habersiz, birbirleriyle 'kesişmeme'ye özen gösteren 'paralel insanlar'; 'saygıdeğer' olduğu kadar 'potansiyel hırsız' olarak da görülen tüketiciler...

Gerçekten ne oldu 'biz'e?

Bu sorunun yanıtını merak ediyorsanız, Susan Willis'in *Gündelik Hayat Kılavuzu*'nu mutlaka okumalısınız. Willis bu kitabında bize, modern tüketim toplumunda bireyin başına gelenleri,

gündelik yaşamın 'ambalajlanma' süreçlerini anlatmakta ve bizi 'vitrinlerin ötesi'ne bakmaya, bu 'ambalajları' parçalayabilecek ütopyalar tasarlamaya davet etmektedir. Kısacası, Willis vitrinlere oldukça farklı bir 'meta' çıkarmaktadır. Açıkçası, ben de işte bu 'meta'nın tanıtımını, yani 'reklâm'ını yapmak istiyorum sizlere, yani 'biz' tüketicilere. Ancak, böyle rahatsız edici bir iş üstlenmiş olmama rağmen içim yine de son derece rahat. Rahat; çünkü satın alıp okumanızı önerdiğim bu kitap, tam anlamıyla piyasa toplumunun sınırları ve kanalları içinde dolaşıma çıkmış olmakla birlikte, tam da bu sınır ve kanallar içinde metalarla kurmuş olduğumuz ilişki tarzlarını havaya uçurma misyonunu üstlenmiş bir tür 'gerilla-meta', bir tür 'kamikaze' gibidir.

Susan Willis bu kitabında bizlere, yani gözlerini vitrinlerden alamayan modern bireylere, metalara daha yakından bakmayı önermektedir, diyebiliriz. Ona göre, "tanımı gereği toplumsal üretim ilişkilerinin olumsuzlanması olan meta biçimi, bir yandan da varolabilmesi için toplumsal ilişkileri gerektirir. Bu, meta biçiminin çelişkisidir ve bu çelişkiye dayanarak gündelik hayatımızdaki nesneleri ve pratikleri deşmeye başlayabiliriz" (s. 184).

Aslında Willis, 'tüketim düzeyinde tanımladığımız çelişkiler'in gerçekte üretim düzeyinin çelişkileri olduğu yönündeki geleneksel Marksist iddiayı reddetmez. Ancak, onun 'meta fetişizmi', 'şeyleşme', 'yabancılaşma' gibi geleneksel kavram ve kavrayışlara eklediği son derece önemli ve yeni bir şey var. Bu, kısaca, içinde yaşamakta olduğumuz yüzyılda tüketim süreçlerinin kapitalist sistemde işgâl ettiği konumun anlamı üzerine odaklanan yeni bir kavrayış olarak tanımlanabilir. Willis, "eğer insanlar kendilerini üreticiden çok tüketici olarak görmeye yatkınlarsa ve haz, çalışmak, yapmak ve üretmekle değil, tüketmekle birlikte düşünülüyorsa, bunun çalışmanın ya ulaşılamaz ya da yabancılaşmış olduğu bir toplum olduğunu düşünmemiz gerektiği"ni (s. 74) söyler. Aynı doğrultuda olmak üzere, "Birinci Dünya'da yaşanan kapitalizm, tüketimi öncelikli kıldığı için, metalarla ilişkimizi gözden geçirerek kapitalizmle ilişkilerimizi eleştirel olarak düşünmeye başlayabiliriz" (s. 75) der.

Tüketim ideolojisinden kurtulmak

Kısacası Willis, modern tüketim toplumundaki çelişkinin, esas olarak üretim düzeyinin çelişkisi olduğu yönündeki geleneksel Marksist önermeyi paylaşmakla birlikte, bu önermenin modern kapitalizmin işleyişinin anlaşılması ve kavranması bakımından yetersiz kaldığını; aynı zamanda tüketim süreçleri ve pratikleri üzerinde de kafa yorulması gerektiğini ileri sürer. Meta fetişizminin yarattığı illüzyonların sadece üretim süreci içinde dağılabileceğini; kapitalizmin büyülü aynasının sırrının sadece buralarda dökülebileceğini düşünen geleneksel indirgemeci yaklaşımlara karşı, Willis daha bütünlüklü ve daha derin, en azından, tek değil çok boyutlu bir analiz tarzı önerir. Piyasalarda salınıp duran tüketim ideolojisi karşısında, özcü bir tavırla üretim süreçlerine geri çekilmek yerine, onunla kendi mahallinde kapışmayı göze almak; başka bir deyişle, kapitalizme yönelik direnişleri sadece üretim alanlarıyla sınırlandırmayıp, aynı zamanda tüketim alanlarına da yaymak... Willis'in kitabının, üzerinde uzun uzun durulması gereken en önemli saptamalarından biri de budur, sanırım.

Willis'in görüşleri ile bunların müstakbel 'müşterileri' arasına daha fazla girmeden, bu kısa yazıyı, *Gündelik Hayat Kılavuzu*'nun son derece umut verici ve bir o kadar da hoş olan bir 'tavsiye'sini tekrarlayarak bitireceğim: Metalarla, kapitalizmin tanımlamış olduğundan farklı bir ilişki kurabilmek, en azından tahayyül edebilmek için, çocuklarımızın bu metalarla kurduğu, kurabildiği ve kapitalizmin -çok şükür ki şimdilik- tam olarak kuşatıp tüketemediği türden toplumsal, dolayısıyla insanî ilişkilere bakmak. Vitrinlere değil de buraya bakarsak, kapitalizmin asla satın alamadığı masumiyeti görebiliriz, ya da ellerini bu masumiyete dek uzatan kapitalizmin çirkinliğini... Kısacası Willis, tüketim ideolojisinden kurtulmamızın, bir anlamda çocuklarımızın elimizden tutmasına bağlı olduğunu söyler gibidir.

Tavsiye yeteri kadar ciddi ve olgunca değil mi?

Öyleyse, Nietzsche'nin sözüne kulak verin: "Olgunluk, insanın oyunlardaki ciddiyetine geri dönmesidir."

SOL MELANKOLİ, AKTİF UNUTMA VE YENİ BİR BAŞLANGIÇ*

*"Mutlu bir insansınız siz. Bu denli kolay mutlu olmanızdan dolayı acıyoruz size, Mösyö. Bir insanın kendisini mutlu sanacak kadar alçalması mı gerek!.. Ah! Mutlusunuz, Mösyö. Ya! Eğer siz, 'Erdemliyim ben,' deseydiniz, ben bunu anlardım: Başkalarından daha az acı çekiyorum. Ama hayır, mutlusunuz siz. Demek ki kolayca hoşnut oluyorsunuz! Acıyorum size ve kendi keyifsizliğimi sizin üstün mutluluğunuzdan daha değerli buluyorum."***

Travma

William E. Connolly bir yazısında, Sol -özellikle de demokratik Sol- bakımından sıkıntılı dönemlerin her zaman 'normal'

(*) *Birikim* dergisinin 165. sayısında (Ocak 2003) yayımlanmış olan yazının gözden geçirilmiş halidir.

(**) Bu yazıda, melankoliyi daha çok olumsuz, yani yıkıcı anlamda kullandım. Ancak her şeyden önce kendi melankolik damarımı üzmemek için, Baudelaire'in 'zamanımızın ruhu'na hiçbir şey söylemeyecek olduğuna inandığım - bence, hâlâ olumlu anlam taşımaya devam eden- melankolik ruhu yansıtan sözlerini anarak başlıyorum. Ve bu yazıyı, Baudelaire'le aynı ruh iklimini paylaştığını düşündüğüm Mehmet Küçük'e ithaf ediyorum.

olduğunu söyler. Ancak hemen ardından şu cümleyi ekler: "Bugünlerde olaylar alışılmış olandan çok daha normal görünüyor."[1] Açıkçası, Sol'un bugünlerde karşı karşıya olduğu sıkıntı, kendisinin pek aşina olmadığı tarzda bir sıkıntı. Belki de şunu söylemek daha doğru olacak: Sol'un şimdilerdeki sıkıntısı, kendisinin aşina olduğu o eski sıkıntıların hızla ortadan kalkmaya başlaması, hattâ büyük ölçüde kalkmış olmasıdır. Connolly'nin hiç de normal olmadığını söylediği 'normal' hâl buydu galiba. Terry Eagleton da, o eşsiz ironik bakışıyla aynı anomaliye işaret etmemiş miydi:

> ...bugün sosyalizm kargaşalı gelişiminin başka hiçbir aşamasında olmadığı denli zorluklar içersinde olup, sırf bir tasarımdan ibaret bir fikir gibi görünüyor. Marksizmin hâlâ canlı bir politik gerçeklik olduğu tafralarına sarınmak ya da sosyalist değişim ihtimalinin hiç değilse şu an için aşırı uzak göründüğünü yadsımak, düşünsel bir sahtekârlıktır olsa olsa.

Eagleton, ironinin dozunu arttırarak düşünmeye devam eder:

> Kesin bir yenilgiden muzdarip radikal bir hareketi gözünüzde canlandırın bir. O kadar kesin bir yenilgi olsun ki bu, bir ömür boyu, hattâ daha da uzun bir süre, yeniden canlanması imkânsız olsun. Kastettiğim yenilgi yalnızca politik solun üzücü biçimde aşina olduğu türden bir geri püskürtülme değil, aynı zamanda sol politikanın geleneksel olarak başvurduğu paradigmaları geçersizleştiriyor görünümü verecek ölçüde kesin olan bir hezimettir.
>
> Acaba politik sol böylesi bir yenilgiye nasıl bir tepki gösterirdi?
>
> Çoğu kişi eski fikirlerinden, çocukluk idealizmi olarak nitelendirecekleri fikirlerden üzüntüye kapılarak ya kinik tarzda ya da samimiyetle sağ konumlara sürüklenirdi kuşkusuz. Geri kalanlarsa alışkanlıklarıyla ya da nostaljiyle inançlarını koruyacak, hayali bir kimliğe istekle sarılacak ve bunun so-

1 "Assembling the Left", *Boundary*, sayı: 2, 1999.

> nucunda ortaya çıkması muhtemel nevroz riskine gireceklerdir. Hiçbir şeyi inançlarının yanlışlanması saymayan dindarlar her şeye rağmen var -sözgelimi, bilim felsefecilerinin 'verilerin teori tarafından derinden belirlenmesi' dedikleri şeye sadık olan Hıristiyanlar, dört İncil'in baştan aşağı sahte olduğu herkesi ikna edecek şekilde kanıtlanmış olsa bile komünyon masası etrafında neşeyle toplanmayı sürdüreceklerdir. (...) Ama başka yanıtlar verilmesi de mümkün. İflah olmaz ölçüde kendinden emin küçük bir sol grup, çok cılız bir militanlık pırıltısıyla, yaklaşmakta olan devrimin alametlerini keşfetmeye devam edecektir kuşkusuz.[2]

Açıkça görülebileceği gibi, Eagleton burada olası bir 'felaket'ten söz eder ve bu olası 'felaket' karşısında politik solun sergileyebilecek olduğu üç olası tepkiyi ortaya koyar: 'Boyun eğme', 'içe kapanma' ve 'çıkış arama'. Tam burada, özellikle iki noktada berrak bir fikre sahip olmamız gerektiğini düşünüyorum: 1) Bu felaket önümüzdeki bir olasılık değil, karşımızdaki bir *gerçektir*. Eagleton'ın kitabı da baştan sona bu gerçeği teyit etmiyor mu zaten? 2) 'Boyun eğme' son derece *insanî* bir hâl olmakla birlikte, güçlükle *politik* bir tavır olarak görülebilir. Öyleyse, karşımızdaki sorunu şu şekilde özetleyebiliriz gibi geliyor bana: Bu *gerçek* felaket karşısında Sol'un iki temel *politik* tepkisi söz konusudur ya da olabilir: 'İçe kapanma' ve 'çıkış arama'. Başka bir deyişle, bugün Sol'un önünde iki yol var gibi görünüyor: Sol ya kendi içine kapanıp bir 'kendine tapma' tarikatı haline gelecek ya da her nasılsa bir çıkış arayıp 'kendini aşma'ya çalışacak.

Eagleton, söz konusu kitabında daha çok üçüncü -eğer ilkini dışarıda bıraktığımızı göz önüne alırsanız, ikinci- tepkiye yüklenir görünmekte. Şüphesiz, kitabının başlığı bu tercihi haklı kılar. Zira Eagleton, bu kitabında postmodernizmin 'yanılsamaları' üzerine gitmektedir ve dolayısıyla da, daha çok 'post' önekini üstlenerek çıkış arayan Sol eğilimlere yüklenir. Eagleton'ın söz konusu politik eğilimlere ya da tepkilere yöneltmiş olduğu eleştirilerin birçoğunun isabetli ve son derece

2 *Postmodernizmin Yanılsamaları*, çev. M. Küçük, Ayrıntı Yayınları, 1999, s. 11, 13.

önemli olduğunu düşünüyorum. Bununla birlikte, Eagleton'ın kitabında gayet açık bir 'muhafazakâr' tını işittiğimi ve bunu - stratejik açıdan olmasa da taktik açıdan- yanlış, hattâ zararlı bulduğumu söylemek isterim. Eagleton'ın kendisi de, postmodernizme yöneltilen, yöneltilebilecek olan bazı Sol eleştirilerin muhafazakâr hassasiyetlerle çakışabileceğinin farkındadır.[3] Ancak benim burada sözünü ettiğim 'muhafazakârlık' pek bununla ilgili değil. Burada 'muhafazakâr tını' olarak gördüğüm, daha doğrusu işittiğim şey, *politik bir konum* olarak muhafazakârlıktan çok, bilişsel bir tavır olarak muhafazakârlıkla ilgili. Bununla kastetmek istediğim şu: Eagleton, demiri terse bükerken daha çok 'gelecek' ucuna yüklenmekte; buna karşılık, 'geçmiş'i elde tutmayı, muhafaza etmeyi amaçlar görünmektedir. Oysa ben, bugünlerde tam tersini yapmak durumunda olduğumuzu; yani, 'geleceğimiz'i açık uçlu bırakıp asıl olarak 'geçmişimiz'e yüklenmemiz gerektiğini düşünüyorum. Bu nedenle, aşağıda Eagleton'ın pek üzerine gitmediği ikinci -ya da ilk- tepki; yani, Sol'un 'içe kapanma' tepkisi, daha doğrusu 'hâl'i üzerinde duracağım. Açıkçası, şu an -Eagleton'ın yaptığının tersine- sistemin 'marjinleri'nde çıkış arayanlara değil, 'komünyon masası' etrafında toplanmış olanlara yüklenmek durumunda olduğumuzu düşünüyorum.

Sol melankoli

Wendy Brown, bir yazısında,[4] esas olarak Stuart Hall'un görüşlerine dayanarak, Sol'un bugünkü krizinin ne aktivist sol ile akademik sol arasındaki içsel parçalanmadan ne de Sağ'ın ikti-

3 "...savunduğum şeylerin bazılarının, benim çok tartışmalı olduğunu düşündüğüm nedenlerle postmodernizme saldıran muhafazakârlar tarafından onaylanması kaçınılmaz olabilir. Radikaller ve muhafazakârlar her şeye rağmen ortak bir zemini paylaşırlar; böyle bir ortak zemin olmasaydı birbirleriyle anlaşmazlık içinde olmaktan ziyade kıyaslanamaz konumlarda olurlardı," T. Eagleton, *a.g.y.*, s. 12.

4 "Resisting Left Melancholy", *Boundary*, sayı: 2, 1999. Aşağıda 'sol melankoli' yorumunu esas olarak Brown'ın bu makalesinin biraz serbest bir çevirisine dayandırıyorum.

sadî, politik ve retorik başarılarından kaynaklandığını vurgular. Ona göre, Sol'un bugünkü krizinin asıl nedeni, bizzat Sol'un kendi çağının karakterini kavrama ve bu karaktere uygun bir politik tavır ve etkili bir ahlâkî-politik vizyon geliştirememiş olmasıdır. Brown, yine Hall'un görüşlerinden hareket ederek, Sağ'ın günümüzdeki yaygın üstünlük ve egemenliğinin, Sol'un bu başarısızlığının nedeni değil semptomu olduğunu belirtir - tıpkı, Hall'a göre, Sol'un kültürel politikalar ve araştırmalar karşısındaki reddedici ya da kuşkucu tavrının, onun kendi kararlı ilkelerinin değil, anakronistik düşünme alışkanlıklarının, bu alışkanlıkların değiştirilmesine yönelik talepler karşısındaki korku ve kaygılarının bir semptomu olması gibi.

Brown, söz konusu yazısında işte bu 'korku ve kaygılar'ın kökenlerine inip bunların içeriğini ve dinamiğini anlamaya çalışır. Brown için, Walter Benjamin'in yıllar önce kullanmış olduğu bir kavram, 'sol melankoli' kavramı, bu meselenin tüm boyutlarını değilse de en azından bir boyutunu anlamakta ve anlatmakta işe yarar görünür. Brown, Sol için asla bir 'terapi' önermediğini; büyük ölçüde psikanalizden devşirilmiş olan 'melankoli' kavramını kullanmakla sadece mecazî anlamda bir 'Sol hastalığa' işaret etmek istediğini vurgular.

Benjamin'in eserlerine ve yaklaşımına birazcık aşina olan herkes bilir ki, o 'melankoli' kavramına asla her koşul ve şartta olumsuz bir anlam yüklemez. Brown'ın da belirtmiş olduğu gibi, Benjamin acının, hüznün ve yasın politik ve kültürel çalışmalar için taşıdığı yaratıcı değerin farkındadır ve Charles Baudelaire üzerine yaptığı incelemesinde 'melankoli'yi yaratıcı, esinleyici bir kaynak olarak ele almıştır. Ancak Benjamin 'sol melankoli' teriminde, 'melankoli' kavramının psikanalitik ve dolayısıyla olumsuz anlamını devreye sokar. 'Sol melankoli', son tahlilde, hâldeki radikal değişim olasılıklarını değerlendirmek ve bu olasılıkları genişletmeye çabalamak yerine, özgül bir politik analiz ya da ideale, özgül bir politik hareket ya da geleneğe -hattâ bu analizin, idealin, hareketin ya da geleneğin *başarısızlığına*- kör bir bağlanma anlamına gelir. Brown'ın da belirtmiş olduğu gibi, Benjamin'in 'Şimdi zaman'ın diyalek-

tik, tarihsel kavranışının politik değeri üzerindeki ısrarı göz önüne alınırsa, 'sol melankoli' denilen şeyin, sadece hâlin özgül karakterini görmeyi reddetme tavrına değil, aynı zamanda bir kişinin ya da bir grup kişinin eski politik bağlanmalarına ve kimliklerine yönelik açık bir narsistik takıntıya da delalet olduğu rahatlıkla görülebilir, sanıyorum.

Brown, daha sonra, temelde Freud'un analizlerine dayanarak melankolinin ironik yapısı üzerinde durur. Ona göre, melankolinin 'ironi'si, bir kişinin yitik nesneye duyduğu kederli bağlılığın, her türlü bu kayıptan kurtulma, hâlde ondan azade yaşama, onun yükünden kurtulma arzusunun yerini almasıdır. Bu, melankoliyi herhangi bir ölüm ya da kayıba yönelik geçici bir tepki değil de, *sürekli* bir koşul, durum, daha doğrusu arzu haline getirir. Brown, Freud'un melankoliye dair 1917 yılındaki bir yazısında, bize onun ikinci bir müstesna çehresini anımsattığını söyler: "Melankoli, yastan daha ideal türde bir kayıbı" gerektirir. "Bu nesne, muhtemelen fiilen yok olmamıştır; ancak, bir 'aşk nesnesi' olarak yitirilmiştir." Dahası, yine Freud ileri sürer ki, melankolik özne genelde bağlanmış ve yitirmiş olduğu şeyin tam olarak ne olduğundan da habersizdir. Kısacası, melankoli -geçici yastan farklı olarak- şu ya da bu şekilde bilinçten atılmış bir nesne-yitimiyle ilişkilidir. Dolayısıyla, Brown'ın da altını çizmiş olduğu gibi, melankoliye yol açan kayıp, genelde ikrar edilmiş olandan her zaman daha fazla bir şeydir.

Öyleyse, şimdi -Brown'la birlikte- kendimize şu soruyu yöneltebiliriz: Benjamin bu terimi niçin kullanır ve bu terimin 'duygusal ekonomisi', Sol'un özgül bir formasyonu hakkında konuşurken neyi temsil eder? Brown'ın da belirtmiş olduğu gibi, Benjamin asla tam bir 'sol melankoli' formülasyonu sunmaz. Ancak, Benjamin'in 'şeyler'e yapılan melankolik yatırım hakkındaki yorumu, burada üzerinde durmaya çalıştığımız mesele bakımından oldukça ufuk açıcı olabilir. Benjamin, *The Origin of German Tragic Drama* adlı çalışmasında, melankolinin 'fetişist mantığı'na işaret eder. Solcu bir şair olan Erich Kastner'i eleştirirken -ki 'sol melankoli' terimini türettiği yer burasıdır- Benjamin şunu söyler: "Burjuvaların maddi mallarda yaptıklarına

benzer bir biçimde, eski tinsel malların peşine düşmekten pek gurur duyan sol melankolik için, bizatihi duygular şeyler haline gelir." Böylece, biz kendimizi sol melankoliye kaptırdığımız zaman -Brown'ın gayet çarpıcı biçimde özetlediği gibi- sol tutkularımızı ve gerekçelerimizi, sol analizlerimizi ve kanılarımızı, sözümona bunlarla değiştirmeye, dönüştürmeye çalıştığımız fiilî dünya ve yine sözümona bunlarla elde edilecek olan gelecekten daha çok sever hale geliriz. Kısacası, sol melankoli, Benjamin'in, 'şeyleştirilmiş' ve sözde solcunun kalbinde donmuş olan bir duyguya, bir analize ya da bir ilişkiye yönelik yaslı, tutucu, geriye dönük bağlanmaya verdiği addır ve Brown'ın da belirtmiş olduğu gibi, eğer Freud'un görüşlerini burada devreye sokarsak, şu nihaî yorumu yapabiliriz: "Bu durum [yani, sol melankoli] bugün *sol*, *sosyalizm*, *Marx* ya da *hareket* gibi terimlerce işaret edilen ideallerin başına gelen bazı hesaplanamaz kayıplar ve bazı kaçınılmaz aşınmalardan kaynaklanır."

Wendy Brown, son derece açık ve samimi bir biçimde bu kayıpların kısa bir dökümünü çıkarır:

> Sol'un günümüzde hesabı mümkün olan olmayan bir yığın kaybı olduğu gayet açıktır. Sosyalist rejimlerin çöküşü ve dolayısıyla Marksizmin içine düşmüş olduğu meşruiyet krizi muhtemelen bunların en önemsizidir. Biz şu an bütünlüklü bir analizin, birleşik bir hareketin yokluğuyla; politik analiz ve hareketin vazgeçilmez öncülleri olan emek ve sınıfın yitimiyle; tarihin -önüne geçilmez ve bilimsel- ilerleyişi fikrinin ortadan kalkışıyla; kapitalizmin politik ekonomisine karşı uygulanabilir bir alternatifin yokluğuyla karşı karşıyayız. Dahası var: Uluslararası, hattâ yerel bir sol topluluk duygusundan; sosyal düzenin hakikatine işaret eden inançtan; politik çalışmaya rehberlik edip onu ayakta tutacak olan zengin bir moral-politik vizyondan yoksunuz. Dolayısıyla, sadece kayıp bir hareket değil, aynı zamanda kayıp bir tarihsel moment duygusu içinde de kıvranıp duruyoruz; sadece bir teorik ve ampirik tutarlılık kaybından değil, bir yaşam tarzının kaybından, bir amaçlar izleğinin kaybından sıkıntı çekiyoruz.

Brown, tüm bu kayıpların özünde, "muhtemelen politik bilinçaltımıza ittiğimiz, itiraf edilmemiş" başka ve çok daha önemli olan bir kayıp olduğundan söz eder: Sol analizin ve sol bağlanmanın, kendi yandaşlarına iyi, adil ve hakikate götüren açık bir yol, güvenilir bir patika sağlayacak olduğu vaadi. Brown, bu saptamanın hemen ardından -bence, yanıtlanması Sol açısından hayati önem taşıyan- bir dizi kritik soru yöneltir:

> Solcu olma hazzımızın, solcular olarak kendimizi sevmemizin, diğer solculara karşı duyduğumuz kardeşlik hissinin temelinde yatan bu vaat değil midir? Ve eğer, sevgimizin, politik olarak sevme ve bağlanma kapasitemizin gerçek temelinde radikal bir dönüşüm talep etmeksizin bu sevgiden vazgeçemezsek, sol melankoliye, kesinlikle sadece hüzün verici değil, aynı zamanda yıkıcı etkilere de sahip olan bir melankoliye mahkûm olmaz mıyız? Tekrar Freud'a dönersek, "[e]ğer nesne-aşkı -yani, nesnenin kendisi terk edilse de terk edilemeyen aşk- narsistik bir özdeşime saplanırsa, o zaman nefret bu ikame-nesneye yönelir; ona küfreder, onu aşağılar, onu ızdırap sebebi haline getirir ve onun verdiği ızdıraptan sadistik bir tatmin alır." Bu ikame-nesnenin kim ya da ne olduğunu artık bizim öfkemiz tayin edecektir. Neden ya da kimden nefret edelim ki, romantik sol vaadimizin idealleştirilmesini muhafaza edebilelim? Neyi ya da kimi cezalandıralım ki, eski Sol garantilerimizi kendi öfkeli hayal kırıklığımızdan koruyabilelim?

Brown, 'melankolik sol'un kendisine iki ana 'ikame-nesne' bulduğunu söyler. Bunların birincisi, yaygın olarak 'kültürel politika' ya da 'kimlik politikası' olarak adlandırılan geniş bir sosyal, politik formasyonlar dizinidir. 'Melankolik sol'a göre, etnik ya da cinsel kimliği esas alan politik hareketler ve analizler, hem kapitalizmin ve onun temel formasyonu olan sınıfın temel yapısını göz ardı eder, hem de Sol'un politik enerjilerini ve çıkarlarını, birleşik bir hareket ya da koalisyon kurmayı imkânsız kılacak derecede parçalar. İkinci 'ikame-nesne' ise 'post-yapısalcılık', 'söylem analizi', 'postmodernizm' gibi farklı adlarla anılabilen bir 'ucube'dir. Brown'a göre, 'melankolik

sol'un bu suçluya yöneltmiş olduğu ithamlar, muhatabını idam sehpasına götürecek derecede serttir: "Temelcilik-ötesi özne, 'hakikat' ve sosyal süreç teorileri, dünyanın teorik olarak tutarlı ve olgusal olarak gerçek bir değerlendirmesini verme olasılığını ortadan kaldırır ve dolayısıyla Sol normların -olduğu varsayılan- nesnel zeminini aşındırır."

Hemen belirtelim ki, Brown'ın bu saptamaları, Santa-Cruz Kaliforniya Üniversitesi'nde (UCSC) 1998 yılında gerçekleştirilen 'Sol Muhafazakârlık' başlıklı bir konferansın yol açmış olduğu tartışmalar bağlamında kaleme alınmıştır. Bu yazıda, söz konusu tartışmaların ayrıntılarına girmeyeceğim. Şimdilik sadece şunu söyleyeyim: 'Sol muhafazakârlık' ya da 'sol melankoli' terimi altında ortaya atılan bazı görüşlere katılmıyorum. Daha açık bir biçimde dile getirirsem, 'sol muhafazakârlık' ya da 'sol melankoliklik'le *suçlanan* bazı kişilerin, örneğin bir Alan Sockal'ın ya da bir Barbara Epstein'ın, ihtimaldir ki bir Terry Eagleton'ın bunu pek hak etmediklerini düşünüyorum. Başka bir deyişle, bugün Sol'da 'muhafazakâr' ya da Brown'ın -bence- çok daha uygun adlandırmasıyla 'melankolik' bir eğilimin, tavrın varlığını, hattâ bunun yaygınlığını kabul ediyorum; ancak, insanları bu sıfatlarla etiketlerken dikkatli olmamız gerektiğini düşünüyorum. Çünkü içinde yaşamakta -ve umarım geçmekte- olduğumuz dönemin her türlü 'etiketleme' faaliyetinin önüne binbir türlü tuzak kurmak gibi son derece 'oyuncul' bir ruhu var. Söz konusu tartışmalarda, tarafların her ikisininin de birbirlerine zaman zaman aynı etiketleri yapıştırdıkları, örneğin her iki tarafın da birbirlerini şu ya da bu tarzda bir 'muhafazakârlık'la suçladıkları göz önüne alınırsa, sanırım dönemimizin bu 'oyuncul' ruhu biraz daha ete kemiğe bürünecek ve biraz daha görünür hale gelecektir.

Kısacası, söylemek istediğim şey şu: Brown'ın tüm saptamalarına katılmasak da, bazı yorumlarını aşırı bulsak da, sanırım bunlar hiçbir surette onun günümüz Sol'unda saptamış olduğu söz konusu *mecazî* 'hastalık' hakkındaki yorumlarının değerini azaltmaz. Özellikle de, bizimki gibi, bu 'hastalık'tan son derece muzdarip olan ülkelerde...

'Aktif unutma' ve yeni bir başlangıç

Nietzsche, erken yazılarının birinde, bir ineğin, hatırlama yetisi olmadığı için oldukça huzurlu bir hayat yaşadığını söylemişti. Ona göre, bir inek hiçbir geçmişe sahip olmadığı için mutludur; ancak, tam da önceki halini anımsama gücüne sahip olmadığı için, o bu mutluluğunu asla teyit edemez. İnek, geçmişinden bihaber yaşar ki, ona mutluluğu verdiği anda geri alan şey de budur zaten. Nietzsche bu örneği, bir ineğin kapasitelerinin çok çok ötesinde olan 'pek insanca' bir yetinin, 'geçmişin bilinçli terki' olarak tanımladığı 'aktif unutma' yetisinin özgürleştirici gücüne işaret etmek için kullanır:[5]

> En küçük ve en büyük mutluluk durumlarında (...) mutluluğu mutluluk haline getiren daima aynı şeydir: unutma yeteneği ya da daha bilgece ifade edersek, o anda kendini tarihin dışında hissetme kapasitesi.

Nietzsche, açık bir biçimde geçmişin terki çağrısında bulunur; çünkü geçmiş, onun kendi sözleriyle, "bir hayalet olarak geri döner ve sonraki bir anın huzurunu bozar". Nietzsche'ye göre, 'aşırı geçmiş tutkusu' eylemi, mutluluğu ve gelişmeyi engeller. O, bu kötü duruma bir çare olarak, fiilî yaşam için geçmişte avantajlı ve avantajsız olan şeyler arasında ayrım yapabilen eleştirel bir söylem, yani bir tür 'aktif unutma' stratejisi önerir. Bu nedenle, Nietzsche'nin 'aktif unutma' dediği şeyin aslında seçici bir anımsama olduğunu; tüm geçmiş bilgi biçimlerinin ve tüm geçmiş deneyim tarzlarının, insanın şimdiki ve gelecekteki yaşamı için faydalı olmadığını, en azından olmayabileceğini kabul etme anlamına geldiğini söyleyebiliriz. Öyleyse 'aktif unutma', çok daha genel nitelik taşıyan bir 'geçmişle ilişkiyi rasyonelleştirme' çabasının; daha sonraki bir anın huzurunu bozmak için geri dönen tüm takıntılı olayları -aşmak,

5 Petar Ramadanovic, "From Haunting to Trauma: Nietzsche's Active Forgetting and Blanchot's Writing of the Disaster", *Postmodern Culture*, sayı: 11, 2001. Aşağıda, Nietzsche'nin 'aktif unutma' kavramının yorumunu büyük ölçüde Ramadanovic'in bu makalesinde formüle edilmiş olan görüşlere dayandırıyorum.

etkisiz hale getirmek amacıyla- bilince tercüme etme çabasının kurucu bir parçasıdır, diyebiliriz.

Nietzsche'nin buraya kadar söylemiş oldukları gayet anlaşılır şeylerdir. Onun gibi bir 'eylem felsefesi' savunucusunun 'eski'yi 'yeni'nin, 'geçmiş'i 'bugün'ün ve 'yarın'ın hizmetine koşması gayet anlaşılır bir durum. Ancak Nietzsche, 'aktif unutma' dediği şeyin, literal olarak 'aynının tekrarı' anlamına gelen 'Ebedî Dönüş'ün bir uğrağı olduğunu söylediğinde işler elbette karışmaya başlar. Öyle ya, 'Ebedî Dönüş' içinde 'yeni' kendine nerede yer bulacak ve orada nasıl zuhur edebilecektir ki? Burada, bu tartışmanın ayrıntılarına girmeden, sadece Petar Ramadanovic'in ortaya atmış olduğu Nietzsche yorumunu özetlemekle yetineceğim. Bu özetin -elbette hem Nietzsche'yi hem de Ramadanovic'i yanlış okuma gibi bir riski taşımakla birlikte- buradaki amaçlarımız bakımından son derece işlevsel olduğunu düşünüyorum.

Ramadanovic'e göre, yukarıda dile getirilen paradoksu aydınlatmanın bir yolu, Nietzsche'nin zaman kavrayışının özgünlüğüne dikkat çekmektir. Ramadanovic, öncelikle, Nietzsche'nin 'Ebedî Dönüş' anlayışının ele geçmez, dolayısıyla her türlü kavramsallaştırmaya direnen inatçı doğasına dikkat çeker. Bu sıfatla 'Ebedî Dönüş', bize zamanın var olduğunu ve her an kendini yeniden ete kemiğe büründürdüğünü anımsatır. Ramadanovic, Nietzsche'nin bizlere sanki şunları söylemek istediği, yorumunu yapar: "... [Z]aman, insanın zinciri değildir. (...) Zaman bir boyut, şeylerin değişebilir doğasının, yitirilmiş şansların, kaçırılmış fırsatların bir anımsatıcısı değildir. Ne gençtir o, ne de yaşlı; ne geçmiştir, ne şimdi ne de gelecek..." Bizi zincire vuran 'zaman' değil, hattâ onun hâllerinden biri olduğunu varsaydığımız 'geçmiş' bile değil, sadece ve sadece 'zaman'ı 'geçmiş-şimdi-gelecek' zincirine vurarak kategorize eden ve geçmişte olmuş olan olayların bir tür 'şeyleştirilmesi'ni temsil eden 'tarih'; yani, son derece *insanî*, dolayısıyla da *kusurlu* 'anımsama yetisi'dir. Öyleyse, Nietzsche'nin 'Ebedî Dönüş' öğretisini esasında bir 'tarih', daha doğrusu bir 'tarihyazımı,' -kısacası bir 'anımsama yetisi'- eleştirisi olarak okuyabiliriz. Özel-

likle de, 'tarih'i bir 'talihsizlik' yığını olarak sırtımıza yükleyen ve böylece, sinsice bizim şimdiki yaşam enerjimizi tüketen, hınzırca geleceğe ve yeniye duyduğumuz arzuyu körelten tarih anlayışlarının amansız bir düşmanıdır Nietzsche. Bir 'eylem felsefesi' savunucusu olarak, tarihin değil zamanın, özellikle de onun en 'canlı' halinin, yani 'ânın' tutkunudur o.

Nietzsche'ye göre, 'ân', geçmiş ile gelecek arasındaki bir uçucu uğrak değil; zamanın esrimiş bir hâli, aynı anda hem geçmişte, hem gelecekte hem de şimdide var olabilen 'aşkın' - hattâ, diyebiliriz ki 'taşkın'- bir zaman hâlidir. Bu esrimiş zaman hâli içinde, 'Ben', kendi çoğulluğunu, 'kendisi' dışındaki varlığını anımsar; kendini unutur ve gerçekleşmemiş olasılıkların radikal başkalığına açık hale gelir. Öyleyse, Ramadanovic'le birlikte şunu söyleyebiliriz: "Aktif unutma, geçmiş ile gelecek, mevcudiyet ile mevcut olmayış, anımsama ile unutma, varlık ile yokluk, tefekkür ile eylem arasındaki katı karşıtlığı aşma çağrısıdır."

Şüphesiz, Nietzsche geleceğin bir ölçüde geçmişin unutulmasına bağlı olduğunu söylediğinde, bununla, geçmişini unutan birinin otamatikman bir geleceğe sahip olduğunu kastetmez. Buraya kadar aktarmış olduğumuz yorumlardan açık hale gelmiş olmalı ki, onun 'aktif unutma' anlayışı, asla geçmişle radikal bir biçimde ilişkiyi koparmak anlamına gelmez. Tam tersine, 'aktif unutma' aslında geçmişle bir tür ilişki kurma tarzıdır. Geçmişi, bugün bir tür yük olarak sırtımızda taşımak yerine; tam da bugünde *fiilî, aktif* hale getirme; onu bugün ve yarın için yararlı bir dayanak noktası kılma çağrısıdır. Zira Nietzsche, bir birey için de, bir halk için de, bir kültür için de 'tarihselliğin' ve 'tarih-dışılığın' eşit ölçüde gerekli olduğunun farkındadır. Zaten bu, hemen herkesin duraksamadan altına imzasını atabileceği bir yargıdır. Bir 'eylem felsefecisi' olarak ona özgü olan şey, 'tarih' denilen 'şey'e bakışıdır. O, tarihin *tek* olmadığının, yani onun *tek bir yönelime* sahip olmadığının; 'tarih' denilen şeyin asla bir *özne* olamayacağının; onun içinde - ruhunda taşıdığı varsayılan- bütünsel mantığı ihlâl eden bir yığın ân bulunduğunun farkındadır. Nietzsche, işte 'tarih' de-

nilen bu 'heyula'yı *ihlâl eden* ânların tutkunudur ve 'aktif unutma'yla aslında bu tür -ihtilâlci değilse de- ihlâlci ânları serbest bırakmaya, aktif hale getirmeye çalışır, diyebiliriz.

Bu noktada, Nietzsche'nin 'aktif unutma' kavramı ile Hannah Arendt'in 'başlangıç' kavramı arasında genetik bir bağ olduğunu ileri sürebiliriz, sanıyorum. Zira Nietzsche'ci 'aktif unutma' insana özgürlük imkânı sunarken, Arendtçi 'başlangıç' da bu imkânın vücut bulma ânına işaret eder gibidir. Arendt, 'özgürlük' denilen şeyin bu dünyaya 'insan' denilen varlıkla birlikte geldiğinin ve bu 'doğuş', 'başlangıç' eyleminin dünyaya gelen her insanla birlikte tekrarlandığının farkındadır. Nietzsche'nin 'Ebedî Dönüş' dediği şey de, belki Arendt'in 'nükseden özgürlük ânı' dediği şeyle akrabadır, kim bilebilir ki? Ancak, yine de kesin olan bir şey vardır: 'Ebedî Dönüş'e de, 'başlangıç'a da benzer bir baş dönmesi, benzer bir ürperti eşlik eder:

> Yeni bir şeyin başlamakta oluşu, başlangıcın doğasından ileri gelir; öyle ki ondan, daha önce olmuş olan hiçbir şey beklenemez. Beklenilmez olanda bulunan bu ürkütücü yan, bütün başlangıçlara ve bütün ilklere içkin bir niteliktir. Öyle ki yaşamın inorganik maddeden doğması; bütün bir evrendeki oluşumlar göz önüne alındığında, dünyanın ya da insanın hayvani yaşamdan evrilerek ortaya çıkışında olduğu gibi, inorganik süreçlerin sonsuz olasılıklarının [bir ürünüdür]. Yeni [olan] her zaman, pratik, gündelik hedeflerin nokta-i nazarından kesinlik arzeden istatistik yasalara ve olasılıklara hayret verici bir tuhaflık olarak görünür; o nedenle, yeni, daima bir mucize kılığında ortaya çıkar.[6]

Nietzsche'nin önerdiği yol, Arendt'in umut bağladığı mucize elbette tekin değildir. Eğer Arendt'in, her eylemin bir *süreç olma* vasfına yönelik uyarısını dikkate alırsanız, bir 'aktif unutma' eyleminin ya da mucizevi bir 'başlangıç'ın *süreç içinde* nerelere gidebilecek olduğunun, söz konusu süreci başlatanların

6 Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*, çev. B. S. Şener, İletişim Yayınları, 1994, s. 243.

elinde olmadığı gerçeğini de kabul etmek durumunda kalırsınız. Arendt'in kendi sözleriyle,

> [i]nsanlar insan elinden çıkma her nesneyi yok edebilirler, hattâ bugün kendi eserleri olmayan şeyi -bu yeryüzünü ve yeryüzü doğasını- bile potansiyel mânâda ortadan kaldırmaya muktedirler, ancak eylem yoluyla harekete geçirdikleri süreçlerden tekini bile ne iptal edebilmiş ne güvenle denetleyebilmişlerdir, ne de bunu yapmaya muktedirdirler.[7]

İnsanlar, bir zamanlar taptıkları liderlerin heykellerini şimdi parçalayabilirler; hattâ bir zamanlar kendi elleriyle kurmuş oldukları rejimleri şimdi yıkabilirler. Reel sosyalizmin başına gelenler bunun açık bir kanıtıdır. Ancak, bir zamanlar birilerinin başlatmış olduğu bir sosyalist eylemi nihayete erdirmek, kesinlikle onların tasarrufunda değildir. Paradoksal bir ifade ama, kesinlikle anlamsız değil: Sosyalizmin önüne geçmek, bu eylemi nihayete erdirmek, bırakın onun gerçek düşmanlarının, onun gerçek taraftarlarının, yani sosyalistlerin bile muktedir oldukları bir iş değildir. Arendt'in kastettiği anlamda 'eylem', eyleyicilerini devre dışı bırakmak pahasına da olsa, kendi yolunu açan bir *süreçtir* çünkü.

Bu 'yoğun' felsefî spekülasyonlarla nereye, hani sonuca ulaşmak istiyorum? Lafı daha fazla dolaştırmadan özetleyeyim: Bugün Sol'u, kendilerini inatla solcu olarak nitelemeye devam eden insanları -yaygın olan kanının aksine- 'gelecek'in değil, 'geçmiş'in tehdit ettiğini; bu nedenle, Sol olarak, solcular olarak bugün en ciddi dertlerimizden birinin yakamıza yapışmış olan 'sol melankoli' olduğunu düşünüyorum. Ve acilen ihtiyaç duyduğumuz şeyin, Hannah Arendt'in anladığı anlamda bir 'yeni başlangıç' arzusu olduğunu; bu arzuyu harekete geçirebilmek için de, öncelikle kendi geçmişimizle bağımızın tek yanlı, 'platonik' ya da 'melankolik' değil, -tam da Nietzsche'nin anladığı anlamda- karşılıklı ve sağlıklı bir ilişki haline gelmesine imkân verebilecek türden bir 'aktif unutma' süreci-

7 Arendt, *a.g.y.*, s. 318.

ne ihtiyaç duyduğumuza inanıyorum. Böyle bir süreç sonunda, geçmişimizdeki hangi öğenin muhafaza edileceğini, dahası şimdide yeniden canlandırılıp aktif hale getirileceğini; hangi öğenin kesilip atılacağını, elbette bu eleştirel sürecin kendisi belirleyecek.

Ben, Brown'ın dökümünü yaptığı 'melankolik takıntılarımız'ın çoğunun masaya yatırılmasından; bunların hemen kesilip atılmasa da derhal kesilip biçilmesinden yanayım. Belki, tam da burada -Nietzsche'nin başka bir paradoksal terimini devreye sokarak- 'kaderimizi sevmemiz'in bu 'aktif unutma' sürecine bağlı olduğunu söyleyebiliriz. Geçmişte yaşadığımız travmaları, dün başımıza gelen felaketleri kişiliğimizin yıkıcı değil, *kurucu* öğeleri haline getirebilmemiz büyük ölçüde buna bağlıdır çünkü.

Felsefe ve Kültür

FELSEFE HAYATA DOKUNABİLİR Mİ?*

Rosalind Hursthouse, Aristoteles'in etik teorisinde merkezî bir konum işgâl eden *eudaimonia*1 (mutluluk) kavramını tartıştığı bir makalesinde, çarpıcı bir Thurber karikatüründen söz eder.[1] Bu karikatürde, açık saçık giyinmiş, yüzüne sarhoşluğun etkisiyle titreşen donuk bir tebessüm yapıştırmış hafifmeşrep bir kadın ile boynu tasmalı, asık suratlı bir adam resmedilmiştir. Asık suratlı adam, sarhoş kadına aşağılayıcı bir tavırla bakmakta ve bu 'görünürde' neşeli ve mutlu kadını aslında 'mutsuz' olmakla itham etmektedir. Hursthouse, bu karikatürdeki ironik öğenin, bu apaçık neşeli kadının adam tarafından 'mutsuz' olarak nitelendirilmesi olmadığını düşünür. Zira sağduyu bize, sarhoşluk esnasında ne kadar neşeli ve mutlu görünürse görünsünler, alkol bağımlılarına acımayı buyurmaktadır. Hursthouse'a göre, bu karikatürdeki asıl ironik öğe, kadını -haklı ya da haksız nedenlerle- 'mutsuz' olmakla itham eden adamın kendisinin asla mutlu olmayan ya

(*) Ross Poole'un *Ahlâk ve Modernlik*'i (çev. M. Küçük, Ayrıntı Yayınları, 1993) üzerine kaleme alınıp, *Cumhuriyet Kitap*'ın 239. sayısında (Eylül 1994) yayımlanmış olan yazının gözden geçirilmiş halidir.

1 "Aristotle, Niconmachean Ethics", *Philosophers Ancient and Modern* içinde, 1986.

da olamayacak bir insan olmasıdır. Kısacası, acıyan aslında acınacak bir haldedir.

'Zil zurna' hayata karşı

Bugün, içinde yaşamakta olduğumuz (post)modernite koşullarında 'ideal', 'iyi' hayatı arayan, böyle bir hayatın kurucu öğelerinin neler olabileceğini ortaya koymaya çalışan etik-politik teorilerin, meta fetişizmiyle 'zil zurna sarhoş' hayat karşısında tutunmaya çalıştığı 'ayık' konumun az çok bu karikatürde betimlenen asık suratlı adamınkine benzer, ironik bir hal sergilediğini düşünüyorum. Kuşkusuz, buradaki durum karikatürdekinden çok daha çapraşık, dolayısıyla çok daha vahim görünüyor. Çünkü burada, içkinin neden olduğu sarhoşluğu yargılamada bize destek olan sağduyunun tam da kendisi 'sersemlemiş' durumdadır. En azından, sağduyu burada, meta fetişizminin yol açtığı soyut 'sarhoşluk' karşısında, önceki durumda olduğu kadar 'ayık' değildir. Kısacası, (post)modernite koşullarında sağduyunun kendi başı da yeteri kadar 'dumanlı'dır ve onun da ayakları birbirine dolaşır, dili sürçer görünmektedir. Belki de bu nedenle, günümüzde daha 'iyi' bir hayatı arzulayıp, böyle bir hayatın peşine düşen etik-politik teori ve hareketlerin karşısına çıkan en çapraşık sorunlardan biri, tam da bu meta fetişizmiyle zil zurna sarhoş hayatı kendine getirebilecek sağduyuyu 'ayıltabilmek'tir, diyebiliriz sanıyorum.

Gerçi etiğin hayat karşısındaki duruşuna sinmiş olan bu ironik halin, salt günümüz koşullarının yaratmış olduğu yeni bir sorun olmadığı; tersine, bu halin, felsefenin pratik alana ilişkin dalı olarak etiğin, belki de tüm tarihi boyunca birlikte yaşamak zorunda kaldığı bir 'kader' olduğu da söylenebilir. Gerçekten de, tüm bir etik tarihi, felsefenin hayata, özellikle de insanî toplumsal hayata dokunma 'cüret'i olarak da okunabilir. Bu bir 'cüret'ti; zira, insan düşüncesinin en yüksek soyutlama düzeylerinde dolaşan felsefenin somut gündelik hayata dokunma eylemi, bir intihar eylemine de dönüşebilirdi ve çoğu durumda da böyle oldu. Filozoflar -o mantıksal tutarlılık tut-

kunları-, en çok somut gündelik hayat hakkında konuşurken açık verdiler. Çünkü gündelik hayatın, yani fiilen yaşanan hayatın 'sıradan' dili ile filozofların kullandığı 'meta-dil' arasında hemen her zaman aşılamaz bir mesafe, kapatılamaz bir boşluk vardır. Filozof, 'sokaktaki adam'ınkinden farklı bir dil kullanır. Örneğin, Hursthouse'un da belirtmiş olduğu gibi, filozof Aristoteles 'mutluluk'tan söz ettiğinde, bununla kendi zamanındaki -hattâ bizim kendi zamanımızdaki- 'sokaktaki adam'ın anladığı ya da anlayabileceği şeyi anlamıyordu; tam tersine, kendi özgün 'mutluluk' anlayışını 'bu adam'ın yaygın 'mutluluk' anlayışından uzaklaştırıp ayırarak kurmaya çalışıyordu. Zaten 'tefekkür'ü en yüksek mutluluk olarak görmeyi başka türlü nasıl yorumlayabiliriz ki? Kısacası, neredeyse tüm etik tarihi boyunca, 'sıradan' insanın mutlu olabilmesi -açık ya da örtük biçimde- öncelikle 'filozof olma' koşuluna bağlanmış gibiydi. Sonuçta, filozofların -entelektüel kaygıların etkili olduğu- *etik* tavırları ile 'sokaktaki adam'ın -gündelik kaygıların etkili olduğu- *ahlâkî* tavırları birbirlerine neredeyse hiç temas etmeyen iki farklı kulvarda akıp gitti. Şüphesiz bu, popüler âlem ile entelektüel âlem arasında ortaya çıkan ürkütücü bir uçurum olarak da görülebilir.

Ancak, felsefe kendi tarihi boyunca bu 'cüret'inden, yani gündelik hayata dokunma, bu hayatı sorgulama, dönüştürme, biçimlendirme tutkusundan da asla vazgeçmedi. Hattâ kendi içine kapandığı, gündelik hayattan en çok el etek çektiği anlarda bile, en azından bu 'el etek çekme' halini bir tür eleştiri, bir tür muhalefet tarzı olarak orta koymaktan geri kalmadı. İşte, Ross Poole'un *Ahlâk ve Modernlik* adlı kitabı, hem bu 'cüret'in, bu 'tutku'nun eleştirel bir tarihini sunma, hem de böyle bir cüret ve tutkuyu bizzat sergileme bakımından önemli görünüyor. Poole'un bu kitabı, en çok telaffuz ettiği kavram ve idealler üzerinde en az düşünmek gibi, eşi benzeri az bulunur bir özellik taşıyan düşünce 'âlemimiz'e son derece yerinde ve son derece önemli bir katkı olarak görülmelidir. Bende bu kitapta dile getirilmiş olan düşünceler üzerinde -elbette farklı okumalara dayalı- zengin tartışmaların doğmasını dileyerek,

aşağıda bu kitaba ilişkin olarak, kendi okumalarımın bende uyandırdığı düşünce ve açılımları; şüphesiz, aynı zamanda da ikilem ve çıkmazları ortaya koymak istiyorum.

Bir muhalefet aracı olarak ahlâk

Yaşadığımız gündelik hayatın karşısında durmaya, eleştirel bilinci canlı tutmaya çalışan muhalif konumlar, neden giderek daha fazla ahlâkî bir dil kullanmaya başladılar? Neden günümüzde muhalif olmak öncelikle ahlâkî bir tavrı, duruşu gerektiriyor?

Ross Poole'un kitabı, bu soruların yanıtının büyük ölçüde modernitenin kriziyle ilişkili olduğu izlenimini veriyor. Modernitenin krizi ise, bir bakıma *ahlâkî* bir kriz olarak ortaya çıkıyor. Poole, modernitede ahlâkın "premodern toplumlarda olmadığı biçimde zan altında" (s. 12) olduğunu düşünür. Ona göre, bunun temel nedeni, modernliğin "ahlâkî bilgi imkânını dışlayan bir bilgi anlayışı" (s. 16) inşâ etmesi; başka bir deyişle, modernite koşullarında "akıl ve ahlâkın ayrı düşmeleridir" (s. 213). Poole'a göre modernlik, ahlâkı "rasyonel bir inanç konusu değil, öznel bir kanaat meselesi haline" (s. 10) getirmiş; böylece, aslında ahlâkı imkânsız bir pratiğe çevirmiştir. Görünen o ki, Poole, "Her toplumun kendi ahlâk biçimini inşâ ettiği"ni (s. 9) düşünmekle birlikte, modernitenin aslında böyle bir 'biçim' inşâ etmeyi başaramadığını; modernitenin krizi denilen şeyin de büyük ölçüde bu başarısızlıktan kaynaklandığını ileri sürmektedir. Ancak kitabının başka bir yerinde Poole, meseleye biraz daha yakından bakarak, modernite koşullarında karşı karşıya kalınan sorunun, bir ahlâkın yokluğu değil, birden fazla ahlâkın mevcudiyeti olduğunu savunur. Ona göre, "modern dünyada dolaşımda bulunan, biri kamusal hayata, öbürü ise özel hayata uygun düşen iki ahlâk anlayışı" (s. 70) vardır. Kamusal ahlâk esas olarak bir 'ödev ahlâkı'dır; özel ahlâk ise daha çok bir 'erdem ahlâkı'dır. Bunların ilkinde 'rekabet', 'ödev', 'adalet'; ikincisinde ise 'bağlılık', 'sorumluluk', 'dostluk' gibi değerler egemendir. Poole, bu iki farklı ahlâk biçimi arasındaki gerilimin, hattâ çatışmanın, mo-

dernitede kamusal ve özel yaşam alanlarının birbirinden kesin bir biçimde ayrılmış olması gerçeğinden kaynaklandığını ileri sürer. Kısacası, modernite -o pek âşina olduğumuz- 'iş başka dostluk başka' ilkesiyle yaşamaktadır, diyebiliriz.

Kuşkusuz Poole'un bu yaklaşımı, modernite karşısında alınan muhalif konumların neden zorunlu olarak ahlâkî bir renge büründüğüne ilişkin soruyu bir ölçüde yanıtlıyor: Muhalefet, iktidarın 'zaaf'ı üzerine yürümelidir! Ancak ben, ahlâkî muhalefeti modernitenin ötesine geçmenin bir yolu olarak sahiplenmeden önce, tam da bu tür bir muhalefet tarzının kendisinin modernitenin bir etkisi olarak görülüp görülemeyeceği üzerinde durulması gerektiğini düşünüyorum. 'Olması gerektiği'ni söylediğimiz şey, sakın açıklanması gereken bir 'olgu' olmasın! Ya da şöyle soralım: Ahlâkî muhalefet, modernitenin karşısında bizim bulmuş olduğumuz bir *açılım* değil de, tam tersine, modernitenin bizi sıkıştırdığı bir *çıkmaz* olarak görülemez mi? Modernite karşısında ahlâkî bir muhalif konuma çekilmek, sakın (post)modern 'ayna oyunları'nın içine düşmek anlamına gelmesin!

Bu ve bunun gibi sorular üzerinde düşünmeyi sürdürebilmek için, dikkatimizi Ross Poole'un kendi etik yaklaşımına ya da kuramına çevirebiliriz. Poole'a göre, "Modern akıl anlayışlarının ötesine gitmek için gayet iyi aklî nedenlerimiz var; ayrıca modern ahlâk anlayışlarının ötesine gitmek için ahlâkî zeminler de mevcut. Ama bu, bizzat modernliğin ötesine gitmemizi gerektiriyor" (s. 213). "Eğer kimliğimize yönelik tehdit belli bir toplumsal varoluş biçiminden kaynaklanıyorsa, o vakit kimlik toplumsal değişmeyi gerektirir; eğer bu tehdit bir karşılıklı tanınma eksikliğinden ileri geliyorsa, o vakit kimlik bu tanımayı sağlayan cemaatlerin oluşumunu gerektirir" (s. 214). Poole'a göre, modernitenin "kısıtlayıcı bir ahlâk anlayışı"na sahip olmasının en önemli nedeni, "mutlak bir bireysel özgürlük anlayışı"nın egemenliği altında olmasıdır (s. 91). O, haklı olarak, böyle bir mutlak bireysel özgürlük anlayışının her şeyden önce kendi kaynağını, yani 'birey'i yok etmeye eğilimli olduğunu ileri sürer. Kuşkusuz, piyasa toplumu koşulla-

rında 'bireyselleşme', bir öznel kimlik derinleşmesi yerine bir kimlik bunalımına, yüzeysel bir *tekilleşme* sürecine dönüşmeye eğilimli olacaktır. Oysa Poole'un kendi projesi, "bireysel kimlik ve toplumsal varoluş arasında bir açıklık" olmadığı; "rasyonel bir ahlâkî pratiği mümkün kılacak" (s. 210) bir toplum biçimini arzulamaktadır. Bu nedenle, Poole'un bu görüşlerinin, özneyi temel alan etik teorileri 'egolojik ahlâk' diye nitelendirip eleştiren; ahlâkın esas olarak 'öznelerarası' bir pratik olma vasfını vurgulayan Habermas ve Apel gibi teorisyenlerin görüşleriyle belli bir paralellik içinde olduğu söylenebilir. Gerçekten de, Poole, ahlâkın ancak modernitenin 'özerk birey' üzerindeki aşırı vurgusunun çökerttiği 'öznelerarası uğrak'ın yeniden kurulmasıyla, yani ancak karşılıklı bir tanıma/tanınma yapısı içinde inşâ edilebileceğini düşünmektedir. Ona göre, insanlar kendi 'iyi hayat'larının mahiyetini kendi adlarına ancak bu karşılıklı tanıma/tanınma yapısı içinde belirleyebileceklerdir. Görünen o ki, ahlâkî bir pratik imkanı, büyük ölçüde köklü bir toplumsal dönüşüm projesinin hayata geçirilmesini gerektirmektedir: "Projemiz zaten var olanı yeniden üretmek, hattâ yerleşik bir türün *(genre)* yeni bir örneğini üretmek olmayıp, yeni bir tür yaratmaktır; modern dünya feodalizmden ne kadar farklıysa, modern dünyadan o kadar farklı olan kökten yeni bir toplum türü" (s. 204-205)...

Yukarıda oldukça yüzeysel biçimde özetlemeye çalıştığım görüşlerin aslında kendi içinde esaslı bir gerilim içermekte olduğunu düşünüyorum. Bu gerilim -büyük ölçüde- ahlâkî bir tavrın, karşı duruşun, muhalefet konumundan iktidar konumuna dek genişletilmesinden kaynaklanır görünmektedir. Başka bir deyişle, Poole, modernitenin ahlâkî eleştirisinden ahlâk adına gerçekleştirilecek köklü bir toplumsal dönüşüm projesi tasarlamaya sıçrıyor ki, benim kuşkularım tam da bu 'sıçrama'nın meşruiyeti üzerinde odaklanıyor. Modernitenin ötesine geçmeyi tahayyül eden, ancak sadece ahlâkî gerekçelere dayanan bir toplumsal dönüşüm projesini, tam da (post)modernite denen bu her türlü üniter toplumsal dönüşüm projesini paranteze alan koşullar altında tasavvur etmekte

zorlanıyorum. Gerçi Poole, kendi projesinin 'evrenselci' bir yaklaşıma dayanmadığını söylüyor ama, benim açımdan böyle bir yaklaşıma dayanmayan herhangi bir kökten toplumsal dönüşüm projesi de hâlâ -en azından birincisi kadar- tasavvuru imkânsız bir şey olarak kalıyor.

Poole, Habermas'ın 'iletişimsel etik'ini eleştirirken, "iyi hayatı neyin oluşturduğunu keşfetmeye çalışmak"tan vazgeçen her türlü liberalizmin sınırlarına işaret ederek, "adalet alanının ötesine" geçip "iyiye dair bir açıklama sunmak" gerektiğini dile getirir (s. 210). Ancak ona göre, bu 'iyi' düşüncesi 'üniter' olmak zorunda değildir. Görünen o ki, Poole, tek iyi toplumun, herkesin 'kendi iyisi'nin peşinden gidebildiği bir toplum tarzı olduğu fikriyle, bir bakıma Nozick'in, "gerçek Ütopya'nın, içinde tüm diğer ütopyaların gerçekleşme şansı bulduğu bir dünya tasarımı" olduğu görüşünü paylaşmaktadır. Bu tür fikirler ya da ideallerin pratik uygulanabilirlik bakımından ne ölçüde makul oldukları sorusu bir yana bırakılsa bile, ortada hâlâ yanıt bekleyen başka bir ciddi soru durmaktadır: Böyle bir fikre sahip olmak bile, sonuçta bir bakıma *üniter* bir, 'iyi', anlayışına dayanmak anlamına gelmiyor mu?

Genel olarak modernite karşısında alınan etik-politik konumların, özel olarak da Poole'un etik yaklaşımının içermekte olduğunu düşündüğüm bu gerilim, büyük ölçüde onların, Nietzsche gibi soykütükçü düşünürlerin ahlâkın hemen her zaman bir 'Hakikat' adına konuştuğu, dolayısıyla hiçbir zaman 'nesnellik' iddiasından vazgeçemeyecek olduğuna ilişkin radikal tezleriyle cepheden yüzleşmemelerinden kaynaklandığı da ileri sürülebilir. Gerçekten de, evrenselci olmayan bir ahlâkî toplum nasıl mümkün olacaktır? Ya da daha önemlisi, herhangi bir evrensellik ve nesnellik iddiası taşımayan bir toplumsal dönüşüm projesi, 'toplumsal'ın kendisine nasıl sunulacaktır? Böyle bir proje, 'toplumsal'a nasıl seslenecektir? Modernitenin krizinden söz ederken işgâl ettiğimiz konumun, yani bize bu krizi algılama imkânı veren konumun statüsü nedir? Hangi statüye dayanarak, modernitenin aşılması gereken bir toplumsal durum olduğunu söylüyoruz?

Poole'un, modernitenin neden aşılması gerektiğine ilişkin görüşü oldukça nettir: "Eğer düş kırıklığını kaçınılmaz kılan ve kimliğimizi tehdit eden koşulların tam da rasyonel bir ahlâkî pratiği imkânsız kılan koşullar olduğu görülürse, o vakit, içinde ahlâkın mümkün olacağı bir toplumu arzulamak için nedenlerimiz var demektir" (s. 191). "Bizi başka bir hayat tarzını arzulamaya sevk edecek nedenler olacaksa, bunların şimdi sürdürmekte olduğumuz hayat tarzından duyduğumuz tatminsizliğe seslenmesi ya da böyle bir tatminsizliği kışkırtması gerekir" (s. 190-191). Poole'a göre, "kapitalizmin başardığı şey tatmin değil, düş kırıklığıdır" (s. 193) ve yeni bir toplumda yaşama arzumuzu harekete geçirecek olan ya da geçirmesi gereken en önemli sebep de işte bu düş kırıklığıdır. Kapitalizmin, nihayetinde sadece düş kırıklığı ürettiği ya da yarattığı doğrudur! Ancak asıl tartışılması gereken şey, bu düş kırıklığı ve tatminsizliğin modern bireylerce algılanma ve yaşanma tarzıdır, sanırım. Kapitalizmin ya da daha genel anlamda modernitenin kendi bireylerinde yarattığı şey aslında bir 'tatminsizlik' duygusu değil de, asıl -eğer sözcükleri zorlamamı hoş görürseniz- bir tür *tatminden tatminsizlik* duygusu ve haliymiş gibi geliyor bana. Poole'un kendisinin de belirtmiş olduğu gibi, "tüketim esnasında ulaşılan şey tatmin değil, yinelenmedir" (s. 66). Dolayısıyla, (post)modernite koşullarında bireysel ve toplumsal huzursuzluğun, tatminsizliğin, hattâ yakınmanın -tıpkı psikolojik 'kaygı' yaşantısında olduğu gibi- bir tür 'nesnesizleşme' sürecine girdiğinden söz edilebilir, sanıyorum. Modernite karşısında sergilenen, sergilenmeye çalışılan muhalif duruşların neden -neredeyse zorunlu olarak- ahlâkî bir renge büründüklerine ilişkin sorunun büyük ölçüde bu 'nesnesizleşme' sürecine referansla yanıtlanabileceğini düşünüyorum. Çünkü modern insanın huzursuzluğu, tatminsizliği ya da yakınmalarının nesnesini tanımlamaya kalkışmak, kaçınılmaz bir biçimde ahlâkî bir dil kullanmayı gerektiriyor. Doğal olarak, böyle bir dil de ister istemez fiilen yaşanan bu 'sözde' huzursuzluk, tatminsizlik ya da yakınmaların 'asıl' nedenlerinden söz etmeyi mümkün kılan -açık ya da örtük bir biçimde- evrenselci bir konuma yaslanmak duru-

munda kalıyor. Bu da bizi, bu yazının başından beri tekrarlayıp durduğumuz entelektüel ve popüler âlemler arasındaki yarılma sorununa geri götürüyor, sanırım. Bu noktada, Poole'un kendi etik teorisinin de, yine onun kendisi tarafından gayet yetkin ve etkili bir biçimde eleştirilen etik teorilerin kaderini paylaştığı söylenebilir: Fiilen yaşanan hayatta, temasız bir kulvarda koşup durmak! Sonuç olarak ben, insanların tatminsizliklerinin -büyük ölçüde sistemin iç dinamikleri nedeniyle- 'nesnesiz'leştiğini; bu nedenle, bu tür tatminsizlikleri yeni ve farklı bir toplumsal hayat kurma, en azından tasavvur etme arzusuna tercüme etmeye uğraşan bütün çağrıların -tam da Baudrillard'ın tasvir ettiği biçimde- 'sessiz yığınlar' tarafından hızla ve üstelik geriye küçücük bir yankı bile göndermeden yenilip yutulduğu ve tüketildiğini düşünüyorum. Dolayısıyla (post)modernite koşullarında, bu türden 'tatminsizlikler'e seslenmeye ya da bu türden 'tatminsizlikler'i kışkırtmaya çalışan etik-politik teori ve tavırların, bu yazının başında sözünü etmiş olduğum karikatürdeki asık suratlı adamın ironik konumuna düşeceği kaygısını taşıyorum. Böyle bir durumda, sanırım Erich Fromm'un dile getirmiş olduğu şu soruları kendimize sormak zorunda kalacağız:

> "Köleler kendi kaderlerinden ötürü acı çektiklerini fark etmiyorlarsa, dıştan bakan biri, insan mutluluğu adına köleliğe nasıl karşı çıkabilir? Eğer çağdaş insan sandığı kadar mutluysa, mümkün olan dünyaların en iyisini kurmuş olduğumuzu kanıtlamaz mı bu? Mutluluk yanılgısı yeterli değil mi, ya da daha doğrusu 'mutluluk yanılgısı' kendi kendisiyle çelişkiye düşen bir kavram değil mi?"[2]

Hiç şüphe yok ki, bu sorular modernite ya da kapitalizme birileri adına değil, öncelikle kendi adımıza karşı çıkmak durumunda olduğumuz gerçeği hatırlatılarak yanıtlanmaya çalışılabilir. Ancak ben böyle bir yanıtın, bu soruların önümüze koymuş olduğu asıl sorunu çözdüğünü söyleyemem. Çünkü, eğer bir toplumsal dönüşüm projesinden söz ediyorsak ve üs-

2 Erich Fromm, *Erdem ve Mutluluk*, çev. A. Yörükan, Türkiye İş Bankası Yayınları, 1993.

telik bu dönüşümü bir ahlâk adına talep ediyorsak, o zaman bu projenin, bu talebin zeminini sadece kendimize göre değil, ötekilere göre de tanımlamak zorundayız. Zira bu toplumsal dönüşüm projesinin olası sonuçlarından en azından 'bizim' kadar -belki de daha çok- 'onlar' da etkilenecektir. Kısacası, ahlâkî bir topluma giden yolda, 'yürüyenler' kadar 'ayak diretenler' de hesaba katılmak zorundadır. Üstelik kanımca, Poole'un "düş kırıklığına uğramayanlar ya da bunu modern dünyanın sağladığı iktidar ve hazların küçük bir bedeli olarak görenler" diye tanımladığı bu 'ötekiler' ya da 'ayak diretenler' -en azından umarım şimdilik- 'biz' 'yürüyenler'den sayısal olarak çok daha fazladır. Eğer, bu 'düş kırıklığına uğramayan' ya da bunu şu veya bu nedenle katlanılır bir durum olarak görenlerle birlikte, düş kırıklığına uğramış olanların önemli bir kısmının da böyle bir radikal toplumsal dönüşüm projesinin karşısında değilse de dışında kalmaya eğilimli olduğu göz önüne alınırsa, durumun çok daha vahim olduğu rahatlıkla görülebilir. Öyleyse, asıl önemli olan şey, kapitalizme ya da modernite ye karşı durmak değil, bu 'karşı duruş'umuzun öteki duruşlar karşısındaki konumu üzerinde düşünmektir, diyebiliriz.

Bu yazıyı -ileride başka bir yazıda açmayı umduğum- naif bir inancımı dile getirerek noktalamak istiyorum. Aslına bakılırsa, naif bir inançtan çok samimi bir itiraf olacak bu. Yukarıda dile getirmiş olduğum tüm 'kötümser' görüşlere rağmen, felsefeyle -kıyısından köşesinden de olsa- birazcık ilgilenen, rutin gündelik hayatının ancak bu sayede birazcık renklendiğini düşünen biri olarak, ben de felsefenin bir gün hayata *gerçekten* dokunabileceğine, sihirli bir dokunuşla onu bambaşka bir hale dönüştürebileceğine -akıldan değilse de- yürekten inanıyorum. Bunun için son derece basit bir dayanağım var. Poole, piyasa toplumunda paranın oynadığı rolü çözümlediği bir yerde, bir yanılsamanın -örneğin 'para' gibi- "yeterince insan bu yanılsamayı paylaştığı takdirde hakikat statüsü kazanabileceği"ni söyler. Ben de, etiğin 'iyi hayat' yanılsamasının en azından böyle bir şansa sahip olabileceğine, bir gün en azından para kadar 'değerli' ve 'gerçek' bir şey haline gelebileceğine inanıyorum.

Dişe diş, göze göz! Karşı çıkabileceğimiz bir gerçek yoksa, biz de yanılsamanın karşısına kendi yanılsamamızı çıkarırız. İlla ki aldanacaksak, kendimize aldanırız. İşte, böyle bir 'kör inanç'la, bugün içinde yaşamakta olduğumuz dünyada, etik-politik duruş ve tavırların 'iyi hayat'a dair kendi yanılsamalarını sahneye koymadan önce, ilk perdede fiilen yaşanan hayatın 'rahatını kaçırmak', 'gerçek' statüsüne yükseltilmiş yerleşik yanılsamaların 'huzurunu bozacak' türden *gerçek bir yalan* uydurmak zorunda olduklarını düşünüyorum. Zira felsefe, belki de ancak bu sayede hayata gerçekten 'dokunabilecek'tir; hem temas etme, hissetme ve hissettirme, hem de acıtma, irkiltme, kendine getirme anlamında...

HAYATIN DIŞI YOK!*

Bireysel yaşamını, ideal bir gelecek Hayat uğruna feda eden bir 'aziz' olmayı mı, fiilen yaşanan hayatın ne olduğunu anlama yolunda tüketen bir 'âlim' olmayı mı, yoksa bütün bu yüce amaçlardan uzak, sadece gündelik olanı yaşayan 'sıradan' bir insan olmayı mı tercih edersiniz? Kuşkusuz, yanıtlanması son derece güç bir soru bu. Bütün felsefî sorular gibi, kesin, apaçık yanıtlara değil, sadece yeni ve daha karmaşık sorulara götürüyor bizi. Öyle ya, bir 'aziz', bir 'âlim' ya da 'sıradan' bir insan olmak da ne demek? Bu hayat tarzlarının her biri kendi varoluşunu, bir bakıma diğerlerinin tanımasına/tanımlamasına borçlu değil mi? Bir insanı 'aziz' ya da 'âlim' mertebesine yükseltenler 'sıradan' denen insanlar değil mi? Sakın 'sıradan' denen insanlar da, Hayat'ı aşan, yüce bir mertebeye ulaşmış oldukları kuruntusu içinde yaşayan 'azizler' ve 'âlimler'in doğal ve bir o kadar da sıradan kurguları olmasın? Nihayet, hepimiz birbirimizi kurgularımızda yaşatıyor, hepimiz birbirimizin kurgularında yaşıyorsak, yaşanmaya değer olan hayatın hangisi olduğuna dair sorunun bizim için ne anlamı olabilir ki? Böyle bir soruya verilecek yanıtlardan ne umabiliriz? Belki de

(*) *Birikim* dergisinin 61. sayısında (Mayıs 1994) yayımlanmış olan yazının gözden geçirilmiş halidir.

asıl soru şu: Farklı hayat tercihlerinin birbirleri karşısındaki konumu nedir? Farklı hayat tercihleri birbirlerini yargılayabilirler mi? Ya da daha önemlisi, bu farklı hayat tercihlerini yargılayabileceğimiz, bizim ve dolayısıyla yaşadığımız hayatın dışında durabilen başka tarafsız, yüce konumlar var mı?

Yakın zamanlara kadar, Lucien Goldmann'ın epistemolojik bir formülasyonunun böylesi bir aşkın konumun yolunu gösteren, göreceli güvenilir bir harita sağladığını düşünüyordum. Goldmann, farklı görüş açıları ve farklı ideolojilerin aynı düzeyde yer almadıklarını; bazı değer yargılarının diğer değer yargılarına göre daha büyük bir gerçeklik payı taşıdığını göstermek için şöyle bir yol öneriyordu: "İki çatışkılı toplumbilim arasında, ikisinden hangisinin daha büyük bilimsel değerde olduğunu öğrenmek için atılacak ilk adım şudur: İkisinden hangisi öbürünün altyapısını ortaya koymamızı ve içkin bir eleştiri yaparak öbürünün tutarsızlıkları ve sınırlarını açığa çıkarmamızı sağlıyor diye düşünmek".[1] Uzun süre bu formülasyonun, farklı hayat tercihlerinin birbirleri karşısında işgâl ettikleri göreli konumun ne olduğunu saptamak için de kullanılabileceğini düşündüm. İçkin bir eleştiri yoluyla diğerlerinin sınırlarını gösteren/gösterebilen bir yaşam tarzı, nesnel yargının önünü açabilirdi. Belli hayat tercihleri, başka hayat 'tercihleri'nin iradî olmayan yapısının şifresini çözebilir; bütün bu hayat tarzlarının öznel bir tercih değil, tam tersine nesnel bir dayatma olduğunu gösterebilirdi. Kısacası, o zamanlar hayatın dışına çıkmanın mümkün olduğunu, dahası hayatı anlamanın tek yolunun bu olduğunu sanıyordum. Hayatın bütün gizi, onun dışındaydı; hayatın kendisi ise, bu gizi örten cazibeli bir yanılsama, bir tür oyalamaydı, bana göre.

Böyle düşünüyordum ve açıkçası bu, olup biten her şeye 'yukarıdan' bakma konforu sunuyordu bana. Ancak daha sonra, böyle düşünmenin de nihayetinde bir tür oyalanma olduğunu fark ettim. Daha da önemlisi, Ben'i her nasılsa farklı bir varlık kılan düşünme, yaşama tarzının hiç de beni diğerlerin-

1 Lucien Goldmann, *İnsan Bilimleri ve Felsefe*, çev. A. Timuçin-F. Aynuksa, Kavram Yayınları, 1977, s. 49.

den üstün kılmadığını fark ettim. Hayatın ister içinde, ister çeperlerinde, ister dışında yer aldığımızı düşünelim, son tahlilde bulunduğumuz yer hayatın merkeziydi. Farklı hayat tarzları vardı; ama, bunlar arasındaki mesafe asla bir 'irtifa' içermiyordu. Sonunda nesnel yargının imkânsız olduğu, böyle bir şeyin terimler arası giderilmez bir çelişki içerdiği noktasına geldim.

Yargı, doğası gereği özneldi. Bu nedenle, yargılar arasındaki ilişkiyi bir 'irtifa' formunda değil, bir 'mesafe' formunda düşünmek gerekiyordu. Başka bir ifadeyle, farklı, hattâ karşıt yargılar arasındaki ilişki, dikey bir temas değil, yatay bir temassızlık hali içeriyordu. Farklı değer yargıları arasındaki ilişkiler/ilişkisizlikler, Goldmann'ın düşündüğünün tersine, bu yargıların ötesindeki bir 'Hakikat'i kucaklama anlamında bir tür iktidar mücadelesini değil ama, bunlardan birisinin iktidarına karşı koyma, direnme, muhalefet etme mücadelesini içeriyordu. Bu mücadele içinde yargıyı imkânsız kılan, onun öznelliği değil, tam tersine içerdiği 'nesnellik' iddiasıydı. Bu nedenle, yargının 'doğruluğu'ndan değil ama, 'meşrüluğu'ndan söz edebilirdik.

Aslında bütün bunları bana düşündüren, Foucault'dan okuduğum şu çarpıcı sözlerdi: "Hayır hayır, olduğumu sandığınız yerde, orada değilim ben; burada duruyor ve gülerek size bakıyorum." Foucault'nun bu mükemmel sözleri, bana meşrû yargının tek olanaklı formunu gösterir gibi gelmişti. Görüşlerimi yeniden düzenledim: Giz, hayatın içindeydi, ancak bu gizin şifresi sadece dışarıdan okunabilirdi. Şifrenin anahtarı şimdi hayatın dışına çıkabilenlerin değil, hayatın dışına itilmişlerin, dışlananların, hayat hakkı tanınmayanların elindeydi. Meşrû yargı sadece 'burada', yani bütün yargıların ıskaladığı o tuhaf yerde mümkündü. Yargılama, aşağılama, dışlama biçiminde değil, tam tersine bütün bunlara maruz kalmış sonsuz bir tebessüm formunda...

Ülkemizde daha çok estetik ve ideoloji sorunları üzerine kaleme aldığı teorik metinlerle tanınan Terry Eagleton'ın, Osman Akınhay çevirisiyle Ayrıntı Yayınları tarafından dilimize kazandırılan *Azizler ve Âlimler* adlı romanını okurken kafamda

hep yukarıda sergilemeye çalıştığım düşünceler dolaşıyordu. Kuşkusuz, kitabın arka kapağında da belirtildiği gibi, Eagleton'ın bu romanı, "devrimin doğası, tarihin anlamı, ulusal ve kişisel kimlik, bir direniş yöntemi olarak kahkaha, dil ve felsefe hakkında" oldukça yoğun ve anlamlı tartışmalar içeriyor. Ancak ben, kitabı yukarıda sergilenen düşünceler çerçevesinde okumayı tercih ettim. Aslında bilinçli bir tercih de değildi bu. Kuramcı Eagleton'ın hoşgörüsüne sığınarak, romancı Eagleton'ı okuma arzum baskın çıkmıştı ve romanı okurken zihnim ister istemez bu düşüncelerle boğuşuyordu. Okumayı bitirdiğimde 'azizler', 'âlimler' ve 'sıradan' insanlar arasında geçen -ince ve hoş esprilerle donatılmış- bütün o sıkı felsefî, politik, kültürel ve dolayısıyla insanî tartışmalardan çıkardığım sonuç şu oldu: Hayatın dışı yok! Ya da hayat sadece 'sıradan' insanların 'işi' değil!

Gerçekten de, felsefenin "insanı delirten bir mikrop, bir virüs, aşkın bir hastalık", "yaşamayan ve yaşatmayan bir terörizm biçimi" olduğunu düşünen ve bu yüzden "bir sürü gence mikrop bulaştırmadan önce bir deliğe tıkılma"yı tercih eden ve "fikir virüsüne bağışıklığı olan, basit insanlardan oluşan bir topluluk" bulmayı arzulayan Wittgenstein ile ona "felsefeden tıpkı bir filozof gibi tiksindiğini" hatırlatan Russell arasındaki tartışmadan; "(D)ilin gerçekliğin ikinci elden bir yansıması olduğunu iddia eden İngiliz mitine hiçbir zaman inanmamış", kendilerini haksız bir duruma hapsetmiş olan "gerçeklik"e karşı gelecek zaman kipiyle konuşan söylev gücüne güvenen ve zafere birilerini vurarak değil, vurularak "ulaşacağı"na inanan İrlandalı cumhuriyetçi Connolly ile onu "hayatlarının o basit apaçıklığı içinde" yaşayan insanları "teyakkuz durumuna sokan" bir filozof olmakla suçlayan Wittgenstein arasındaki tartışmadan; ve nihayet, felsefe denilen şeyin "insanlarla ilgilenmemenin diğer adı" olduğunu savunan Bloom ile tam da bulmayı arzuladığı "sıradan", "basit" insan tipiyle karşılaştığında, kurtulmak istediği kimliğine sığınmak, tam anlamıyla meslekten bir filozof kesilmek ve dolayısıyla arkadaşı Russell'ın ilk tartışmada kendisine yönelttiği eleştiriyi teyit etmek

zorunda kalan Wittgenstein arasındaki tartışmadan neredeyse tek bir sonuç çıkarabiliyorum: Hayatın dışı yok! Zira hayat karşısında takınılan her tavır, kaçınılmaz bir biçimde hayatın içinde yer alıyor.

Şimdi, ömrünü ideal hayat peşinde sürükleyen bir 'aziz'in, hayatı olduğu gibi anlamaya çalışan bir 'âlim'in konumu çok daha problematik görünüyor bana. Çünkü bu konumlar var olan, fiilen yaşanan hayatı ister anlamak, ister yargılamak amacıyla olsun, kendilerini mutlaka bu hayatın dışına, ötesine, çoğu durumda da üstüne yerleştirmeye çalışıyorlar. Felsefe 'sıradan', 'tikel' insanlardan türettiği bir tümel 'İnsan' adına, var olan ve fiilen yaşanan hayata karşı, bu kurgusal 'İnsan'ın 'düşünme yetisi'ni; politika ise, aynı hayata karşı, aslında kendisine felsefe tarafından sunulan bu kurgusal 'İnsan'ın 'yönetme yetisi'ni temsil etmek istiyor. Oysa var olan, fiilen yaşanan hayat son derece totaliter; ne muhalefete, ne de temsile izin veriyor. Bütün muhalif konumları evcilleştirip, bütün temsil pratiklerini fasit bir daire içinde kendine mahkûm ediyor; sonuçta, sadece ve sadece kendini temsil edebilen konumların hiçbiri başkası adına hayata muhalefet edemiyor. Kısacası, fiilen yaşanan hayatın doğal totalitarizmi, şeylerin sadece oldukları gibi olmalarına izin veriyor; ne 'azizler'in, ne 'âlimler'in, ne de 'sıradan' insanların kaçabileceği, ilk ve son 'gerçek' bu!

Politikacıların ve filozofların ilgisi -genel olarak- sıradan olanın ötesinde varolan, ilk bakışta kendini teslim etmeyen, örtük, dolayısıyla cazibeli bir konum işgâl eden şeylere yöneliktir. Filozof için bugün, Nietzsche'nin de belirttiği gibi, uzakta durulması gereken bir andır. Yine Nietzsche'nin belirttiği gibi, felsefe "çok parlak ışıktan sakınır (...) Tıpkı bir gölge gibidir: Güneşi ne denli aşağıda batarsa, o denli büyük görünür".[2] Wittgenstein, arkadaşı Russell'la girıştiği tartışmada, filozofların bugünün, görünenin ötesine kaçma tutumunu şöyle betimler: "Her şeyin gözle görülür olması katlanılmaz bir şey... Gördüklerimizin görülebilecek bütün her şey olması. Bunu hazmedemiyoruz Rus-

2 Friedrich Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, çev. A. Inam, Ara Yayınları, 1990, s. 105.

sell; son nefesimize kadar bununla savaşıyoruz. Sahnedeki dram amatörce ve derme çatma olduğu için gözlerden uzakta temsil edilen daha saf, daha güzel bir oyun seyredebilir miyiz diye sahne arkasına göz atmaktan kendimizi alamıyoruz. Ama sahne bomboş, görmüyor musun? Mezarı açtılar; boş çıktı. Asıl vahiy buydu işte. Şeylerin nasıl oluştuğu değil, ne oldukları: Giz bu." Oysa Russell, Wittgenstein'ın sorununun, Felsefe'nin günlük yaşamla ilgili olduğu yanılsamasından kendini kurtarmayı bir türlü beceremmemesi olduğunu düşünür: "Felsefenin yaşamla ilgisi olması gerektiğine inanmaktan vazgeçemiyorsun, hiç ilgisi olmadığını görünce de mahvoluyorsun. Flüt yerine havuç çalmaya çalışıp istediği sesi çıkaramayınca kendini öldürmeye benziyor bu." Ancak Wittgenstein, felsefenin "yaşamdan kopuk olmakla" kalmayıp, "yaşamı terörize" ettiğini, "kanla canla" beslendiğini iddia eder. Felsefenin, son tahlilde, bir tür refleksiyon, yani kendi üzerine katlanan bir düşünce olduğu göz önüne alınırsa, Wittgenstein'ın 'son filozof' olduğu, rahatlıkla söylenebilir. Gerçekten de, Wittgenstein ile birlikte felsefe tamamen kendi üzerine katlanmış ve tam da bu nedenle artık kendine katlanamayan bir düşünüm, bir yaşam tarzı haline gelmiştir, diyebiliriz sanıyorum. Felsefe artık ulaşılmak istenen bir 'ütopya' değil, kaçılmak istenen bir 'kâbus'tur.

Wittgenstein'ın arzusu, felsefeyi 'mutlak'ların peşinde koşup sıradanlaşmak yerine, 'sıradan' olanın felsefesine dönüştürebilmektir. "Filozoflar kral olmadıkça, ya da bu dünyadaki krallar ve prensler felsefenin özünü ve gücünü kavramış gerçek filozoflar olmadıkça, siyasal güç ve bilgelik tek bir elde toplanmadıkça, bunlardan yalnızca birinin ya da ötekinin peşinden koşan sıradan insanlar bu işlerden el çekmek zorunda bırakılmadıkça, devletlerin de, insanoğlunun da kendilerini kemiren kötülüklerden kurtulamayacağına"[3] inanan Platon'un tersine Wittgenstein, felsefeye ve dolayısıyla filozofa, aynı biçimde politikaya ve dolayısıyla politikacıya tarihi, toplumu ve insanı soyut ilkeler, mutlaklıklar ve özler adına yargılama, biçimlendirme yetkisi ve-

3 Akt. Erick Fromm, *Erdem ve Mutluluk*, çev. A. Yörükan, T. İş Bankası Yayınları, 1999, s. 279.

ren aşkınlık, yücelik duygusunu aşındırmaya çalışır. Başka bir deyişle o, oldukları gibi felsefe ve politikadan değil, filozofun içindeki gizli politikacıdan, politikacının içindeki gizli filozoftan tedirgin olmaktadır. Bir bakıma kendinden kurtulmaya çalışan, ancak bu şekilde varolabileceğini düşünen bir filozof olarak o, felsefenin "mutlaklıklar olmadan da kıt kanaat geçinip giden" sıradan insanların yaşamını zehirleyen bir "terörizm biçimi" olduğunu düşünür. Bu nedenle, başkalarına zarar vermesin diye attığı kurşunun önüne geçmeye çalışan bir kişi gibi, felsefeden kaçar, kendi önüne geçmeye çalışır. Bir filozof olarak konuşmaktan yorulmuştur: "Üzerinde konuşulamayan konusunda susmalı," der. Ancak hiç şüphe yok ki, bu söylenmiş olan son söz, aynı zamanda talep ettiği sessizliği bozan ilk sözdür de.

A. Quinton'ın da belirttiği gibi, Wittgenstein, her şeyden önce, "felsefeyi bir meslek, bir 9-5 mesaisi olarak, yaşamın bir bölümünde yapmak, sonra da yaşamın geri kalan yanlarını bundan ayrı, ilgisiz biçimde sürdürmek" anlayışından nefret ederdi.[4] Cambridge'i terk etme nedeni belki de bu nefretti. Belki de bu nedenle, Russell'a bir şofôr olmayı, bir filozof olmaya tercih ettiğini söylüyordu. Bir paradokstu bu kuşkusuz. Çünkü onu büyük bir filozof kılan da bu tavırdı zaten. Bu tavır yüzünden, nereye gitse kendinden kurtulamıyordu. Connolly farkına varmıştı bunun: "Beni pürist olarak görüyorsun... Bu ironik bir durum: Ben de seni öyle görüyorum. Bana bakıp kendi suçlu arzularını görüyorsun. Benden bu kadar korkmanın nedeni bu; basit bir düşman olsaydım bu kadar huzursuz olmazdın. Rus dostunun yanında kendini rahat hissediyorsun, çünkü senin olmadığın her şey o." Sıradan insanlar mutlaklıklar olmadan da kıt kanaat geçinip giderlerdi, ama felsefe asla...

Felsefenin Hayat üzerine konuşmak isteyen ve -belki de- tam da bu yüzden zorunlu olarak hayata teğet geçen bir etkinlik olmasını bir türlü içine sindiremeyen Wittgenstein, sonunda kendi kendisine şu soruyu sorar: "Peki, ya felsefe ve halk birbirine yabancı değillerse?" Aslında onun için bu sorunun yanıtı artık

4 Bryan Magee, *Yeni Düşün Adamları* içinde "Wittgenstein'ın Çifte Felsefesi", çev. O. Aruoba, MEB Yayınları, 1985, s. 150.

ortadadır: "Sıradan insanlar yok, Connolly, Donal, Mollo var. Ne kadar basit, o kadar karmaşık... Connolly sıradan bir adam, gene de bir filozof." Yolun sonunda bir çıkmaz görünüyor: Wittgenstein'ın arzuladığı, felsefeyi yeni bir hayata kavuşturacak olan harakirinin imkânsızlığı! Aslında bir çıkmaz da değil bu. Zira tıpkı olduğu gibi olan her şey gibi, felsefe de neyse o olarak kalacak: Hayata dokunamayan, üstelik dokunduğu anda kendini yok edecek olan, fakat buna rağmen hâlâ vazgeçilemez nitelik taşıyan nev-i şahsına münhasır bir hayat tarzı olarak...

Sonuç galiba şu: *Azizler ve Âlimler*'in Joyce'un *Ulysses* adlı romanından kaçıp farkında olmadan kendisini Eagleton'ın romanındaki 'azizler' ve 'âlimler' arasında bulan, son derece 'sıradan', ancak yine de bir 'kahraman' olan karakteri Bloom'un da söylediği gibi, "dünya için her çeşit insan lazım". Ve bu dünyada yaşamış, yaşayan ve yaşayacak olan hiçbir insan kendisiyle hayat, kendisiyle ötekiler arasına yargıya imkân verebilecek bir mesafe koyamadı ve koyamayacak. Hiçbir insan hayatı ve ötekileri olduğu gibi görebilecek bir 'irtifa'ya yükselemedi, yükselemeyecek. Şeylerin sadece oldukları gibi olmalarına izin veren hayat, bütün mesafeleri tüketip, bütün irtifaları düzleştiriyor. Başka bir ifadeyle, bir 'aziz', bir 'âlim' ve hattâ 'sıradan' bir insan olmayı sıradanlaştırıyor. Böyle bir durumda, sanırım felsefenin yapabileceği tek şey, Eagleton'ın bütün kahramanlarıyla birlikte, Foucault'nun o mükemmel sözlerini tekrarlamak olacak. Yani yargının ardında değil, önünde; tüm yargıların ıskaladığı o tuhaf yerde duracak ve neyse o olarak kalacak: Hayatın içinde yer alan, yer alması gereken sonsuz bir 'tebessüm' olarak...

Kısacası, Eagleton'un bu kitabı, kafalarımızı aydınlatmak için değil, tam tersine karıştırmak için yazılmış. Azizleri ve âlimleri, felsefeyi ve filozofu 'ti'ye alan felsefî bir romandan başka bir şey de beklenemezdi zaten.

Mutlaka okunmalı.

Yoksa yaşadığımız hayat, küçük bir tebessüme ihtiyaç duyacak kadar 'ciddi' değil mi?

MARX'A KARŞI MARX*

Karl Marx, 5 Mayıs 1818'de hukukçu Heinrich Marx'ın oğlu olarak Trier'de dünyaya geldi. Ve 14 Mart 1883'te, Plehanov'un Rusya'da Sosyalist Parti'yi kurduğu yılda, ardında sadece yaşadığı günlerde değil, gelecek yüzyıllarda da etkili olacak muazzam bir düşünce birikimi bırakarak bu dünyadan ayrıldı. Kuşkusuz, Marx gibi etkileyici ve yaratıcı bir insanın hayat hikâyesini, doğum ve ölüm tarihleri arasına sıkıştırmak pek mümkün değildir. Gerçekten de, hemen hemen tüm büyük düşünürler için geçerli olan bir yazgı, Marx için de tekrarlanmış ve tıpkı diğerleri gibi Marx için de tek değil, birçok mecazî doğum ve ölüm anından söz edilmiştir. Yine hiç kuşku yok ki, Marx için verilen en son ölüm ilânı, özel olarak Sovyetler Birliği'nin, genel olarak da 'reel sosyalizm' pratiklerinin dünya çapında yaşadığı mutlak çöküş anına denk düşer. Marx'ın kendi özgül düşünceleri ile bu pratikler arasındaki ilişkiler ne olursa olsun, reel sosyalizm(ler)in çöküş sürecinin insanların büyük çoğunluğu tarafından Marksizmin sonu olarak algılanmasının son derece 'doğal' bir yanı vardı.[1] Her ne kadar farklı yorumla,

(*) *Birikim* dergisinin 84. sayısında (Nisan 1996) yayımlanmış olan yazının gözden geçirilmiş halidir.

1 Octavio Paz, bir yerde, devrim inancıyla dinsel inancı karşılaştırarak şu ilginç

Marx'ın ideallerinin çok daha önceleri, örneğin diyelim ki Sovyetler'de Stalin'in iktidara gelişiyle 'ölmüş' olduğu, bu nedenle reel sosyalizm pratiklerinin bu kaçınılmaz çöküşünün, bir anlamda Marx'ın üzerindeki 'ölü toprağı'nın kalkması olarak görülebileceği söylenebilse de, Marx ile sosyalizmin reel tarihi arasındaki mesafe hâlâ birçok insan için algılanamayacak kadar belirsiz kalacaktır. Üstelik, Marksist düşüncenin Marx sonrası dönemindeki son derece anlamlı ve önemli teorik çabalara rağmen, bu mesafenin henüz tüm boyutlarıyla ortaya konup, net biçimde değerlendirilmemiş olduğu da açık bir gerçektir.

Daha da önemlisi, bugün Marksist düşüncenin yaşadığı bunalım, daha önce yaşanmış olanlardan çok daha farklı, çok daha köklü ve zorlu bir bunalımdır. Bugün Marksizm, bir 'fail' olarak değil, bir 'sonuç' olarak sorgulanıyor ve mahkûm ediliyor. 'Postmodernist' olarak nitelenen son derece güçlü etkilere sahip eleştirel dalga, Marksizmi sadece sosyalizm pratiklerinin içine düştüğü bunalımın bir parçası ya da bizzat faili olarak değil; aynı zamanda ve belki de daha çok, daha geniş çaplı bir deneyimin, sosyalizm pratiklerinin kendisini de içine alan modernite deneyiminin bir parçası ya da hattâ sonucu olarak görüyor ve yargılıyor. Bu eleştirinin, her şeyden önce, Marksist düşüncenin esas olarak belirleyici olduğu eski entelektüel paradigmayı altüst ettiğini, dolayısıyla Marksizmin kendisini farklı bir paradigma içine yerleştirdiğini görmek zorundayız. Bugün, en azından, kapitalizm ile sosyalizm, liberalist ile sosyalist düşünce arasında bölünmüş olan eski reel ve entelektüel dünyanın, hızla çok daha farklı bir 'kutuplaşma'ya, 'modernite' ile 'postmodernite' karşıtlığına dayanan, üstelik tüm modern değer ve kavramlarla birlikte 'kutuplaşma' yaşantısının bizzat

saptamayı yapıyor: "Bu iki inanç tipi arasında bir ayrım vardır: Devrimci düşünceler zamanın sınavından geçer, dinsel inançlar ise zamanın ve değişimlerin bozamadığı bir ötedünya çerçevesinde yer alır. Devrimler tarihsel, yani zamansal birer olaydır. Zamanın eleştirisi çürütülemez, çünkü, gerçeğin eleştirisidir: Kanıtlamaksızın gösterir o. Gösterdiği şey de. Devrim'in bir vaat olarak başladığı, çılgınca çırpınışlar içinde dağıldığı ve ilk baştaki atılımın yadsınması olan kanlı diktatörlükler halinde donduğudur. Bütün devrimci hareketlerde söylencenin kutsal zamanı dindışı zamana, tarihsel zamana dönüşür acımasızca." *Öteki Ses: Şiiri ve Yüzyılın Sonu*, çev. Hüseyin Demirhan, Suteni Yayınları, 1995, s. 57.

kendisini bile tırnak içine alan son derece eksantrik bir dünyaya dönüşümünü yaşadık, yaşıyoruz ki, sadece bu bile Marksizmin önüne hiç de alışık olmadığı türden özel bir sıkıntı çıkarmaktadır diyebiliriz.

Bu sıkıntının, birbirine bağlı iki önemli belirtisinden söz edebiliriz, sanıyorum. Bunların birincisi, Marksist düşüncenin giderek artan bir hızla kavramsal 'silah'larını yitirmesi olgusunda görülebilir. Üstelik bu kavramsal kan kaybı, sadece fiilî politik arenada değil, Marksist politika sözlüğünün kendisinde meydana gelmektedir. Gerçekten de, 'emek-sermaye çelişkisi', 'proletarya', 'sosyalizm', 'egemen sınıf', 'ideoloji' gibi temel Marksist kavramlar, bırakın 'kitleler'i, Marksistlerin kendi aralarında bile artık eskisi gibi güçlü bir biçimde tınlamıyor. Bugünlerde sadece, birazcık 'mahcup' bir edayla ve son derece cılız bir sesle 'tüketim toplumunun çelişkileri'nden, 'kentli altsınıflar'dan, bazen de çok daha muğlak bir biçimde 'yoksullar'dan, 'özgür birliktelikler'inden, 'makro ve mikro güç odakları'ndan, 'mistifikasyon'dan falan söz ediyoruz. Kısacası, Marx'ın spekülatif, muğlak kavramlardan giderek daha net, daha olgusal ve daha açık kavramlara doğru yönelen teorik serüvenini, bugün biz biraz tersine doğru ve doğal olarak oldukça şevksiz bir biçimde yaşıyor gibiyiz.

Marksizmin bugün karşı karşıya olduğu sıkıntının ikinci önemli belirtisi, onun anti-kapitalizm vurgulu muhalif kimliğinin, diğer toplumsal muhalefet hareketleri içindeki statüsüne ilişkindir. Marksizmin bu noktada da, tıpkı kavramsal alandaki kan kaybı gibi son derece hızlı bir statü kaybı yaşadığı tartışma götürmeyecek kadar açıktır. Marksizm bugün, her türlü toplumsal muhalefetin 'Büyük Ağabeyi' olma sıfatını artık yitirdi. Yitirdi, çünkü 'postmodernite' olarak adlandırılan koşullar artık hiçbir muhalefete 'iktidar' olanağı sunmuyor. Dolayısıyla, bugün Marksizmin karşısında duran sorun, birbirine indirgenemeyecek ölçüde farklı toplumsal sorunlar etrafında şekillenmiş muhalif hareketleri tek bir hedefe kilitleyecek hegemonik bir örgütlenme biçimi bulmaya ilişkin değildir. Asıl aşılması gereken sorun, çok daha farklı bir biçimde ken-

disini gösteriyor. Daha önce de belirttiğimiz gibi, yeni toplumsal hareketlerin moderniteyi hedef alan eleştirilerinin önemli bir kısmından bizzat Marksizm de isabet almaktadır ki, bu durumda Marksizmin, bu hareketler üzerindeki değil, bu hareketler içindeki konumunu tanımlamak gibi oldukça farklı ve yeni bir sorunla karşı karşıya olduğu, sanırım son derece açıktır. Başka bir deyişle, Marksizmin bugün aşmak zorunda olduğu asıl sorun, merkezî bir muhalefet hareketi inşâ etmek değil, çok merkezli bir muhalefet yapısı içinde kendine yeni bir yer bulabilmektir, diyebiliriz.

İşte, bugün Karl Marx'ı, toplumsal ve entelektüel bir muhalefet hareketi olan Marksizmin karşı karşıya olduğu bu çok boyutlu bunalım içinde değerlendirmek durumundayız. Gerçi bugünlerde, daha önceleri de birçok kez olduğu gibi, "Marksizm öldü, yaşasın Marx," demek giderek yaygınlaşan bir tavır haline geliyor. Yani, sadece reel sosyalizmin değil, Marksizmin kendisinin de Marx'ın sırtındaki yüklerden biri olduğu ve şimdi Marx'ın bu yüklerin her ikisinden de kurtulmuş olduğu ima ediliyor. Ancak ben -kişisel olarak- Marx'ın kendi 'izm'inden ayrı bir düşünsel yaşamı olabileceğini düşünemiyorum. Her ne kadar Marx, bir keresinde Marksist olmadığını söylemiş olsa da, Marx'ın düşünce sisteminin bir 'izm'e dönüşme potansiyelini, hattâ arzusunu her zaman özünde taşımış olduğunu; başka bir deyişle, Marx'ın düşünce yapısının sadece bir düşünce olarak kalmaya hiçbir zaman dayanamayacağını; üstelik bunun, onun 'iradi' değil, 'yapısal' bir özelliği olduğunu düşünüyorum. Kısacası, bir toplumsal hareket olarak Marksizmin tarihinden bağımsız bir Marx değerlendirmesi yapmak bana pek anlamlı ve mümkün görünmüyor. Üstelik, bu yazıda bahsedilen genel sorunların Marksizm kadar Marx'ı da ilgilendirdiğini düşünüyorum.

Kuşkusuz, Marx'ın çok farklı okumalara açık bir düşünce yapısına sahip olduğu reddedilemez; bu farklı okumaların onda çok farklı Marx'lar bulabileceği de... Marksist düşünce tarihi, bu anlamda bir bakıma Marx'ın 'çoğullaşma' süreci olarak okunabilir. Nasıl karşıtları onda bir 'filozof', bir 'peygamber',

bir 'kâhin', bir 'iktisatçı' ya da bir 'sosyolog' veya bir 'tarihçi' bulabilmişse; yandaşları da aynı biçimde ona çok farklı 'kimlikler' atfedebilmişlerdir. Hattâ diyebiliriz ki, süreç içinde Marx'ın kapitalizmin 'hakiki gerçek'ini bulmak için kullandığı 'öz/görünüm' ayrımı, Marx'ın kendisine de uygulanmış ve 'gerçek Marx'ı bulabilmek için, eserlerinin satır aralarına girilmiş ve onun buralarda gizlenmiş olduğu varsayılan 'öz' kimliği aranmıştır.

Bu kimlik arayışlarının sonucunda Marx, kendi kendisiyle karşı karşıya getirilmiş, karşıt kimliklere bölünmüştür. Bunların en çok tartışılmış olanının, dolayısıyla en ünlüsünün 'genç' ve 'olgun' Marx arasında yapılan ayrım olduğunu biliyoruz. Bu ayrıma göre, Marx gençlik yazılarında, özellikle de *El Yazmaları*'nda daha çok bir felsefî antropoloji geliştirmiş olan, bu çerçeve içinde insanın yabancılaşma sürecini analiz eden bir 'hümanist', bir 'özgürlük filozofu'; olgunluk yazılarında, özellikle de *Kapital*'de ise, doğa bilimlerinin başarılarını sosyal alanda tekrarlamaya çalışan bir 'bilimadamı', bir 'sosyal analizci'dir. Bazılarına göre bu, Marx'ın düşünce sistemi içinde çok fazla sorun yaratmayan, hattâ bir bakıma verimli ve bu nedenle gerekli bir 'gerilim'dir. Bazıları içinse, bir gerilimden çok bir çelişkiye işaret etmektedir ve Marx'ın entelektüel yaşamı bu çelişkinin giderilmesine, yani genç ve olgun Marx arasında yapılması zorunlu olan bir tercihe bağlıdır. Böylesi bir tutumla bazıları, Marx'ın erken yazılarını bir tür 'gençlik günahı' olarak görerek olgun Marx'ın yanına geçerken; bazıları da Marx'ın geç dönem yazılarını bir tür 'yaşlılık günahı' olarak göstererek genç Marx'ın yanında kalmayı tercih ederler. Ya da -örneğin Althusser ve izleyicilerinin yaptığı gibi- Marx'ın düşünce yapısının gelişim süreci içinde bir 'epistemolojik kopuş' anı bulunarak, bu tercih bizzat Marx'ın kendisine yaptırılır.

Bütün bu çabaların, Marksizmin teorik dünyasını zenginleştirdiğini ve sırf bu nedenle de olsa sürdürülmesinin yararlı ve gerekli olduğunu kabul ediyorum. Ancak bugün için, yani Marksizmin karşı karşıya olduğu bu en ciddi bunalım döneminde, Marx'ın eserlerinin hamurundan günün koşullarına ve

iklimine uygun bir Marx 'yaratma' çabası bana pek de anlamlı gelmiyor. Bugün için asıl önemli olan, sanırım Marx'ı bir bütün olarak, yani gençlik ve olgunluk eserleriyle birlikte ele alıp değerlendirmek ve onun kimliğini spekülasyon konusu haline getirmeden, gerçek boyutları ve sınırlarıyla anlamaya çalışmaktır. Ve hiç kuşkum yok ki, bu -tüm eserlerinde dikkati çeken en temel özelliği spekülatif düşünceye karşı çıkmak olan- Marx'ı değerlendirmenin en uygun ve en doğru yoludur. Ve yine hiç kuşkum yok ki, Marx'ın bugün için taşıdığı, taşıyabileceği anlamı kavramak, büyük ölçüde onun düşüncesinin içinde doğmuş olduğu toplumsal ve entelektüel koşullarla ilişkisini ve bu koşulları aşan, dönüştüren yanlarını kavramaktan; yani onun sınırlarını ve açtığı ufukları görmekten geçiyor.

Eğer varsa, Marx'ın asıl 'günah'ı, -sadece gençlik ya da olgunluk döneminde değil, hayatı boyunca işlediği tek günahı- sanırım ünlü on birinci tezinde dile getirdiği, teoriyi pratikle, düşünceyi hayatla buluşturma, birleştirme arzusuna tutkuyla bağlanmasıydı. Başka bir deyişle, sanırım Marx açısından 'yasak elma'nın ısırılma anı, Hegel'in başaşağı duran diyalektiğinin ayakları üzerine çevrilme anıdır. Marx'ın, felsefesiyle birlikte bu dünyaya sürgününün gerçekleştiği andır bu.

Karl Marx, Karl Löwith'in son derece özlü bir biçimde ifade ettiği gibi,[2] "dünyayı tinin alanı haline getirerek felsefîleştiren" Hegel'in tersine; bizzat felsefenin kendisini dünyevileştirmiştir. Bir anlamda felsefenin 'olumsuzlanması', 'olumsuzlanarak aşılması'dır bu. Ancak, birçok araştırmacının vurguladığı gibi, Marx'ın 'felsefeyi dünyevileştirmesi', süreç içinde felsefeden politikaya yönelmesi, son derece dikkat çekici bir biçimde felsefî bir nitelik taşımaktadır. Marx'ın düşüncesinin sınırları ve ufkunun çakıştığı, doğal olarak çatıştığı yer de burasıdır, sanırım. O, *Alman İdeolojisi*'nde şöyle der:

> "... kurguculuğun bittiği yer burasıdır; pozitif bilimin başladığı yer, pratik faaliyetin, insanların pratik gelişme süreçlerinin tasarımının başladığı yer gerçek yaşamdır. Bilinç hakkındaki boş

2 Karl Löwith, "Karl Marx", *Karl Marx* içinde, Inter Nationes, 1968, s. 27-44.

tümceler biter, onlann yerine gerçek bir bilgi konulmalıdır. Gerçeğin kendisini göstermesiyle, bağımsız felsefe varlık ortamını yitirir. Onun yerine, olsa olsa insanlann tarihî gelişmelerinin incelenmesinden soyutlanmalan mümkün en genel sonuçlann bir sentezi konulabilecektir. Bu soyutlamalar, kendi başlarına, gerçek tarihten ayrı olarak alındıklannda kesinlikle hiçbir değer taşımazlar. Olsa olsa tarihî malzemeyi daha rahatça sınıflamaya ve özel tabakalaşmalann art arda gelişlerini göstermeye yarayabilirler. Ama hiçbir şekilde, felsefe gibi, tarihî çağların düzenlenmesini sağlayabilecek bir reçete, bir şema veremezler."[3]

Bu satırlar, kuşkusuz Marx'ın düşüncesinin, içinde yaşadığı koşulların ötesine geçen yönünü gösterir. Burada o -tabiî ki Engels'le birlikte- felsefenin büyük harfli Tarih'ini bırakarak, gerçek insanların tarihine bakmayı önermektedir. Ancak Marx'ın düşünce sisteminin bütününe bakılırsa, onun bu radikal perspektif değişimini oldukça iyi geliştirilmiş bir tarih felsefesi içinde gerçekleştirmeye çalıştığı sanırım görülebilecektir. Kısacası Marx, henüz klasik felsefenin sınırları içindedir, fakat artık bu sınırların ötesine bakmaktadır, diyebiliriz.

Yukarıda betimlenen durumun, Marx'ın düşünce sistemi açısından çözümsüz bir sorun yarattığını düşünüyorum. Öyle ya, ufukları görmek, her zaman sınırları aşmak anlamına gelmeyebilir. Marx'ın düşünceyi hayatla buluşturma arzusu, felsefeyi dünyevileştirme tutkusu, bir anlamda 'ölümsüzlük'ten vazgeçme niyetine sahip olma anlamına gelir. "Nesnel hakikatin insan düşüncesine atfedilip edilemeyeceği sorunu, bir teori sorunu değil, pratik bir sorundur... Pratikten ayrılmış düşüncenin gerçekliği ya da gerçek-olmayışı konusundaki anlaşmazlık düpedüz skolastik bir sorundur,"[4] demenin başka ne anlamı olabilir ki? Bu dünyaya sürgün olmak, düşüncenin güvenli cennetinden, hayatın belirsiz topraklarına düşmek anlamına gelmez mi?

Hegel'in düşünce sistemi, Hegel'in kendisine rağmen ölümsüzdür; ancak Marx'ın düşünce sistemi, Marx'a rağmen ve

3 K. Marx - F. Engels, *Alman Ideolojisi*, çev. Sevim Belli, Sol Yayınları, s. 49-50.

4 *A.g.y.*, s. 24.

kuşkusuz Marx yüzünden ölümlü olabilir ve ben bunun, onun bir kusuru değil, erdemi olduğunu düşünüyorum. Hegel'in - bu felsefe tarihinin görmüş olduğu en büyük sistem mimarının- Prusya Devleti'nde, 'Dünya Tini'ni görmüş, görebilmiş olması küçük bir 'kusur'dur ve hiçbir surette onun sisteminin erdemini azaltmaz. Ancak Marx'ın proletaryayı 'gelecek tarihin kalbi', kendi felsefesini de bu sınıfın 'beyni' olarak görüşü, küçük ve kolayca kurtulunabilir bir 'kusur' olarak görülemeyecek kadar erdemli bir tavırdır. Bu nedenle, Marx gibi, farklı ve büyük bir düşünürün; teorisinin yazgısını, pratiğin yazgısına bağlama cesareti gösterebilmiş bir kişinin, kusursuz ya da acılı bir hayat yaşamaktansa, saygıyla anılabilmek için bir tür 'ötenazi', yani ölme hakkı olmalı, olabilmeli, diye düşünüyorum.

'HOŞGÖRÜ'YÜ HANGİ KOŞULLARDA HOŞ GÖREBİLİRİZ?'*

Giriş

Birleşmiş Milletler, bir grup üye devletin önerisiyle 1995'i 'Dünya Hoşgörü Yılı' ilân etmişti. Ancak bilindiği gibi, bu 'özel yıl' da tıpkı diğer 'özel yıllar' gibi, hattâ diğerlerinden çok daha belirgin bir biçimde sessiz ve etkisiz kaldı. Dolayısıyla, kendi adı ve özlemleriyle son derece zıt bir seyir izleyerek geçip gitti. Gerçi bu yılın aynı zamanda Nasrettin Hoca adıyla birlikte lanse edilmesi, zaten insana yeteri kadar ironi duygusu veriyordu ama, söz konusu yılda insanlığın Hoca'nın tam tersine gidişi de gerçek bir trajediydi sanırım. Kuşkusuz bu, özellikle ülkemizde çok daha bariz biçimde yaşanan bir durumdu. Hani deyim yerindeyse, ulus olarak, mevcut 'gidişat'a sırtımızı dönerek, hiç değilse ironiye yaslanan muhalif bir konumda kalmak yerine, 'millî birlik ve beraberlik' içinde Hoca'nın bir yere gidiyormuş zannıyla hareket eden eşeğinin doğrultusunda yol almayı tercih ettik. Elbette bunun birçok nedeninden söz edilebilir. Ancak esas olarak birbiriyle yakından ilişkili üç önemli nedenden söz etmek, sanırım en azından şimdilik yeterli ola-

(*) *Birikim* dergisinin 92. sayısında (Aralık 1996) yayımlanmış olan yazının gözden geçirilmiş halidir.

caktır. Bunların ilk ikisi özellikle Türkiye'nin özgül koşullarına bağlı, üçüncü ise çok daha 'evrensel' bir nedendir.

'Dünya Hoşgörü Yılı'nın böylesine sessiz ve etkisiz kalışının temel nedenlerinden biri, sanırım 'hoşgörü' kavramının kendisinin oldukça belirsiz, dolayısıyla ideolojik manipülasyonlara son derece açık bir doğaya sahip olmasıdır. Gerçekten de, sadece, bu öneriyi gündeme getiren ülkeler arasında Türkiye'nin başı çekmiş olduğunun bilinmesi bile, 'hoşgörü' kavramının ne kadar muğlak ve oynak bir anlam zeminine oturduğunu görmeye yeter de artar bile. Zira Türkiye'deki egemen politik, hattâ toplumsal zihniyet, hoşgörüyü her şeyden önce kendi ülkesinin sınırları içinde ortaya çıkan acil bir ihtiyaç olarak değil, daha çok dış dünyaya pazarlanabilecek ideolojik bir meta gibi algılıyor ve sunuyordu. Hoşgörüsüzlüğün toplumsal ve politik hayatın hemen her hücresine nüfuz ettiği bir ülkede, kuşkusuz hoşgörü üzerine ahkâm kesmenin, bu kavramın erdemlerinden dem vurmanın açıkça abes bir yanı vardı. Başka bir deyişle, toplumsal hayatın tüm veçhelerinde kendisini hissettiren kutuplaşmaların gerilimi altında, son derece doğal olarak hiç kimse hoşgörü üzerine konuşup tartışmanın yararına ve daha önemlisi samimiyetine inanamıyordu, diyebiliriz.

Buna bağlı ikinci ve belki de çok daha önemli bir neden de, insanların bu sosyo-politik kutuplaşmalar arasında, 'hoşgörü' gibi son derece eksantrik bir konuyu tartışabilecekleri ortak zemini bulmakta güçlük çekmeleriydi. Kuşkusuz bu, büyük ölçüde, yukarıda sözü edilen güvensizlikten kaynaklanmakla birlikte, aynı zamanda bu güvensizliği daha da kışkırtan bir faktördü. Türkiye'de insanlar, yoğun toplumsal ve politik kutuplaşmaların çekim gücüne kapıldıkça, demokratik hayatın vazgeçilmez koşulu olan bu ortak, 'kimsenin olmadığı için herkesin olan' zemini bulmak daha da güçleşti, hattâ ne yazık ki, giderek imkânsızlaştı.

Nihayet üçüncü ve diğerlerine göre çok daha evrensel nitelik taşıyan bir neden de, sanırım içinde yaşadığımız yüzyılda hem dünya hem de ülke bazında, insanların karşı karşıya kaldıkları sorunların artık hoşgörü kavramıyla geçiştirilemeyecek bir ni-

telik taşımalarıydı. Başka bir deyişle, insanların şimdi ve burada yüz yüze oldukları sorunlar, hoşgörü kavramının çerçevesini aşan, hattâ bu kavramın kendisini sorunsallaştıran boyutlar sergilemektedir. Toplumsal ve politik hayatta fiilî hoşgörüsüzlükle, daha doğrusu zulümle karşı karşıya kalmış olan birey ve gruplar, haklı olarak artık kendilerinin 'hoş görülmesi'ni bile hoşgörüsüzlük ve zulmün bir göstergesi olarak değerlendiriyorlar. Şimdi insanlar dinsel, etnik ya da cinsel alanlarda kendi öz kimliklerinin kurucu ve vazgeçilmez öğeleri olarak gördükleri farklılıkların hoş görülmesini değil, *tanınma*sını talep ediyorlar. Başka bir deyişle, yaşam tarzlarının, tercihlerinin ve çoğu durumda da her şeyden önce varoluşlarının güvencelerini, çoğunluğun ve güçlünün hoş görme erdemine değil, azınlığın ve zayıfın tanınma hakkına dayandırmaya çalışıyorlar. Kısacası, son derece haklı olarak *insaf* değil, *adalet* istiyorlar.

İşte bu üç temel neden, yani samimiyetsizlik, zeminsizlik ve yetersizlik yüzünden, 'Dünya Hoşgörü Yılı' ne yazık ki ülkemizde söz konusu kavramın hak ettiği ve gerektirdiği tartışmayı başlatmaya pek vesile olamadı. Bildiğim kadarıyla, Melih Yürüşen'in *Ahlâkî ve Siyasî Hoşgörü*[1] adlı -söz konusu yıla armağan edilmiş kitabı- bu sessizliği bozan neredeyse tek anlamlı istisnaydı.

Yürüşen bu kitabında, özellikle Locke ve Mill gibi klasik liberal kuramcıların görüşlerinin çözümlenmesi yoluyla hoşgörünün koşulları, alanı ve sınırlarını ortaya koymaya çalışır. Kitabı oluşturan üç temel bölümün ilkinde, yazar hoşgörü kavramının ayrıntılı bir çözümlemesini gerçekleştirerek;[2] kayıtsızlık

1 Siyasal Kitabevi, 1. Baskı 1994. Bu yazının yazıldığı esnada, bu kitabın 2. baskısı *Liberal Bir Değer Olarak Ahlâkî ve Siyasî Hoşgörü* başlığıyla Yapı Kredi Yayınları tarafından yayımlandı.

2 Yürüşen'in bu kitabı, aslında büyük ölçüde Susan Mendus'un *Toleration and The Limits of Liberalism* ve yine Mendus'un John Horton ile birlikte hazırladıkları *Aspects of Toleration: Philosophical Studies* adlı kitaplardaki görüşleri aktarıyor. Kuşkusuz bunu, Yürüşen'in kitabının değerini düşürmek için söylemiyorum. Ancak yine de, en azından kullanılan örneklerin 'millîleştirilmesi'nin mümkün ve yerinde bir iş olduğunu düşünmekten de kendimi alamıyorum. Hoşgörünün teorik irdelemesi için değil ama, hoşgörüsüzlüğün pratiği açısından, sanırım Batı'ya hiç de muhtaç değiliz.

(indifference), kabul *(acceptance)*, icazet *(licence)*, serbestlik *(liberty)* ve özgürlük *(freedom)* gibi kavramlar ile hoşgörü arasındaki ilişki ve ilişkisizlikleri ortaya koyar. İkinci bölümde, Locke'un negatif hoşgörü anlayışı ile Mill'in pozitif hoşgörü savunusunu karşılaştırarak liberal geleneğin bir dökümünü vermeye çalışır. Nihayet üçüncü bölümde de, hoşgörü tartışmasının modern liberal teoride kazanmış olduğu boyutları irdelemeye çalışır. Hiç kuşkusuz, Yürüşen'in bu kitabı, ülkemizde kendisini şiddetle hissettiren 'birlikte yaşama' ihtiyacının ve bununla ilişkili sorunların tartışılması bakımından son derece anlamlı ve verimli görüşler sunmaktadır. Aşağıda bu görüşleri vesile ederek, hoşgörü kavramının günümüz için taşıdığı, taşıyabileceği anlam üzerinde durmak ve bunu, modern tartışmalarda çoğu kez onun karşısına çıkarılan tanı(n)ma *(recognition)* kavramıyla ilişkilendirerek gerçekleştirmek istiyorum.

Hoşgörü kavramının anlamı

> *"Sözlükteki sözcükler olası anlamlardır, ama hiçbir şey söylemezler."*[3]

'Hoşgörü', ülkemizde birçok başka kavram gibi, çoğu kez yanlış anlaşılan ve yanlış kullanılan talihsiz bir kavram. Batı dillerindeki 'tolerans'ın karşılığı olarak kullanılan bu sözcük, bizde çoğu durumda bir tür 'tahammül', hattâ bir tür 'tevekkül' hali olarak anlaşılıyor ve bu anlamda kullanılıyor. Yani, daha çok mazlumun sahip olduğu veya sahip olması gerektiği düşünülen bir erdemmiş gibi algılanıp sunuluyor. Oysa hoşgörü, esas olarak, eski dilde 'müsamaha' dediğimiz ve daha çok güçlünün zayıfa karşı sahip olması ve uygulaması gereken bir erdemdir. Bu nedenle, son derece sorunlu ve gerilimli bir kavram bu. Sorunlu ve gerilimlidir; çünkü bir erdeme olduğu kadar, özgül bir egemenlik biçimine de işaret eder. Öyleyse 'hoşgörü' kavramı sadece literal değil, aynı zamanda ve belki de daha çok tarihsel anlamıyla değerlendirilmek zorundadır.

3 Ortega y Gasset, *İnsan ve Herkes*, çev. N.G. Işık, Metis Yayınları, 1995, s. 225.

Melih Yürüşen, ilgili literatürde hoşgörü kavramının kurucu öğeleri olarak zikredilen özellikleri şöyle özetler: "... hoş görenin, bir eylemi, bir durumu, kendisi bakımından önem taşıyan bir sapma olarak, kınamayla karşıladığı halde, o eylemi yapanı ya da yapanları, o durumu yaratanları ya da sürdürenleri elindeki gücü onları engellemek, bastırmak üzere kullanmayarak, yapılmasını ya da varolmasını reddetme yoluna girmiyorsa, hoş gören adını hak ettiği ve işte bu halde hoş görmek eyleminin dolayısıyla hoşgörünün gerçekleştiği söylenebilir."[4] Bu tanım, kavramın içerdiği gerilimi gayet net bir biçimde ortaya koyuyor. Gerilim şudur: Önemli bir sapma olduğunu düşündüğümüz bir kanıyı, bir durumu ya da bir eylemi, ahlâkî olarak tasvip etmediğimiz ve üstelik bunu önleme gücüne de sahip olduğumuz halde neden hoş görelim? Başka bir deyişle, bir yanlışın sürmesine katlanmanın, müsamaha göstermenin doğruluğunu nasıl temellendireceğiz? Meşruiyet sorunu olarak adlandırılan bu gerilimi aşmanın, nihayetinde sadece iki olanaklı yolu bulunduğu söylenebilir sanıyorum. Ya negatif bir hoşgörü anlayışını benimseyip tersi durumun, yani hoşgörüsüzlüğün ilkinden çok daha kötü sonuçlara yol açabileceğini, bu nedenle hoşgörünün bir 'ehveni şer' olarak görülmesi gerektiğini savunacaksınız ya da tam tersine, pozitif bir tavrı benimseyerek hoşgörüyü bir 'kendinde iyi' olarak temellendirmeye çalışacaksınız. Bilindiği gibi, bunlardan birincisi Locke'un, ikincisi de Mill'in seçtiği yollardır.

Görülebileceği gibi, negatif hoşgörü anlayışı, hoşgörünün kendisine olumlu bir değer atfetmediği, yani "aksini yapmanın bedeli çok ağır olacağı için hoşgörünün pratik bir çare olarak"[5] görülmesi gerektiğini savunduğundan, bu meşruiyet sorununu onunla yüzleşmeden aşar. Bu yaklaşıma göre, hoşgörü bir değer değil, olsa olsa toplumsal bir 'çare'dir. Öyleyse, söz konusu meşruiyet sorunuyla yüzleşmek ve aşmak zorunda

4 M. Yürüşen, *a.g.y.*, s. 29.

5 M. Yürüşen, *a.g.y.*, s. 94.

olan, hoşgörüyü 'iyi bir şey', bir 'değer' olarak gören pozitif anlayıştır, diyebiliriz. Melih Yürüşen kitabında, liberal teorideki pozitif anlayışın hoşgörüyü meşrûlaştırma çabalarının ayrıntılı bir dökümünü verir. Ona göre, bu çabalar üç temel kavram etrafında gerçekleştirilmektedir: Şüphecilik, özerklik ve tarafsızlık. İsteyenler bu tartışmaların ayrıntılarını Yürüşen'in kitabından izleyebilirler. Ancak burada ben, bu son derece önemli tartışmaları bir yana bırakarak, konuyu başka bir mecraya yöneltmek istiyorum.

Hoşgörü: Bir 'değer' mi, bir 'olgu' mu?

> *"Ama, daha da kuşkusuz bir şey varsa o da, birbirimizi karşılıklı hoş görmemiz gerektiğidir, çünkü hepimiz zayıf, bir dediği bir dediğini tutmaz kararsızlığa, yanılmaya mahkûm varlıklarız. Rüzgârın çamura batırdığı bir kamış, yanı başında başka yöne yatmış komşu kamışa hiç kalkar da, 'Aşağılık şey, sen de benim yattığım yönde sürün, yoksa dilekçe sunar, seni söktürüp yaktırırım,' der mi?"*[6]

> *"Size daha önce de söylendi, şimdi de söylenecek başka söz yok: yurdumuzda iki din varsa, birbirlerini boğazlayacaklar, otuz din varsa barış içinde yaşayacaklardır."*[7]

Cornellius Castoriadis, bir kitabında, 'eşitlik' kavramı için, "tarihsel bir olgu, daha doğrusu, bu tarihten (yani, Batı tarihinden -Ş.A.) doğan ve buradan hareketle, başka halklarınki de olmak üzere, tarihi değiştirmeye yönelen bir olgu-ötesi, bir meta-olgudur,"[8] demişti. Gerçekten de eşitlik, özgürlük, adalet ve hoşgörü gibi soyut kavramlar, esas olarak 'değer'dirler,

6 Voltaire, *Felsefe Sözlüğü*, çev. L. Ay, MEB Yayınları, 1995, s. 388.

7 Voltaire, *a.g.y.*, s. 38.

8 *Dünyaya, İnsana ve Tabiata Dair*, çev. H. Tufan, İletişim Yayınları, 1993, s. 109.

yani 'olan'dan çok 'olması gereken'lere işaret ederler. Ancak tam da bu nedenle, yani insanlar arası müzakere ve mücadelelerin araçları oldukları için, aynı zamanda bu müzakere ve mücadelelerin 'mekânları'dırlar. Kısacası, söylemek istediğim şudur: Bu kavramlar, tarihin fiilî seyrini değiştirmek için kullanılan 'araçlar', yani 'değerler' oldukları kadar, kendileri de tarihin bu fiilî seyri içinde ortaya çıkan 'mekânlar', yani 'olgular'dır. Başka bir deyişle, eşitlikten, özgürlükten, adaletten ve hoşgörüden söz edebilmek, en azından bütün bunları talep edebilmek için bile, bu kavramların tarih içinde asgari ölçüde de olsa bir gerçeklik, bir olgusallık kazanmış olmaları gerekir. Kavramların veya değerlerin tarih içinde 'ete kemiğe bürünmesi', daha doğrusu 'vücut bulması' ise, sanırım ancak iki şekilde mümkün görünüyor: Bunlar ya insanların yaşadığı olgular haline gelecekler, ya da yaşayan insanların en azından anlamlı bir bölümünün, uğruna kendi varoluşlarından bile vazgeçebilecekleri değerler haline gelecekler. Aksi takdirde, değerlerin pek bir değere sahip olduğu ya da olabileceği, sanırım söylenemez. Dolayısıyla, buradan şöyle bir sonuç çıkarmak bana mümkün ve son derece anlamlı görünüyor: Bir kavram ya da değeri çözümlerken, onun sadece teorik tarihini değil, aynı zamanda tarih içindeki pratiğini de, yani tarihin şu ya da bu anında, şu ya da bu biçimde 'vücut bulma' tarzını da göz önüne almak, değerlendirmek durumundayız. Başka bir deyişle, değerler üzerindeki tartışmalarımızı sadece felsefî irdelemelerle sınırlandırmayıp sosyolojik irdelemelere de yöneltmek, hem de bunu felsefî irdelemenin vazgeçilmez bir boyutu olarak görmek zorundayız. Sanırım 'değerler' üzerindeki tartışmalarımızın değeri -eğer varsa- büyük ölçüde bunu başarabilmemize bağlıdır.

Söz konusu olan 'hoşgörü' gibi bir kavram olduğunda, hiç kuşkusuz, böylesi bir yaklaşım çok daha gerekli hale geliyormuş gibi geliyor bana. Çünkü, bu bölümün başında ünlü Fransız filozof Voltaire'den yapılan alıntılar da gösteriyor ki, 'hoşgörü' insanlık tarihinin kendisine doğru yönel(til)mesi gereken bir 'değer' olduğu kadar, aynı zamanda kendisi de bu ta-

rih içinde ortaya çıkan bir 'olgu'dur. Gerçekten de -rahatlıkla görülebileceği gibi- Voltaire bu alıntıların ilkinde, 'hoşgörü' kavramını temelde 'şüpheci' bir yaklaşım çerçevesinde temellendirilen bir 'değer' olarak tanımlar. İkinci alıntıda ise, bence son derece önemli bir gerçeğin altını çizerek, 'hoşgörü' denilen şeyin, tercih edilen ya da edilmesi gereken bir 'değer' değil de, belirli bir güç ilişkileri geometrisi içinde ve sonucunda ortaya çıkan, yani insanların seçtikleri değil, ama seçmek zorunda oldukları, aslında istemedikleri halde yaşamak durumunda kaldıkları bir 'olgu' olduğunu vurgular. Voltaire'in söylediği, son derece açık ve yine bence bir kez daha tekrarlanmaya değecek kadar önemlidir: "... yurdunuzda iki din varsa, birbirlerini boğazlayacaklar, otuz din varsa barış içinde yaşayacaklar." Voltaire, bu sözlerin hemen ardından, bu güçler geometrisine dayalı hoşgörünün sırrını da fısıldar: "Türk padişahına baksanıza bir kez: Zerdüştleri de, Banianları da, Rumları da, Nesturileri de, Katolikleri de pekâlâ yönetip gidiyor. Kim ortalığı kızıştırıp kargaşalığa vermek istiyorsa hemen kazığa oturtuyor, bu sayede herkes rahat ediyor."[9] Voltaire'in bu saptaması, bence hoşgörü tartışmaları açısından son derece önemli olan üç olguyu ortaya seriyor. Birincisi, 'hoşgörü' mutlak eşitsizlik ya da toplumsal kutuplaşma yaşanan durumlarda değil, daha çok göreli eşitsizlik yaşanan durumlarda ortaya çıkan bir 'ihtiyaç'tır. İkincisi, hemen her zaman belli bir güce dayanır ve özgül bir egemenlik biçimine işaret eder. Nihayet üçüncüsü, bütün bunların doğal bir sonucu olarak, 'hoşgörü' insanların istedikleri için değil, daha çok şu ya da bu şekilde, ötekiler tarafından dayatıldığı için sahip olmak zorunda kaldıkları bir 'erdem'dir.

İşte, Melih Yürüşen'in söz konusu kitabının teorik kurgusundaki en önemli eksiklik, bence tam da bu noktada, yani böylesi bir çok boyutlu yaklaşımın tercih edilmemesinde kendisini gösteriyor. 'Hoşgörü' kavramını ele alırken, liberal teorinin kendi pratiğiyle ilişkilerini irdelemek yerine, teori içi

9 Voltaire, *a.g.y.*, s. 381.

sorunları yine teori içinde kalarak aşmaya çalışmak, Yürüşen'in ve elbette onun yararlandığı liberal teorisyenlerin en önemli eksikliğiymiş gibi geliyor bana. Kuşkusuz bununla, Yürüşen'in ve söz konusu teorisyenlerin, görüşlerini pratik örnekler üzerinde sınamadıklarını söylemek istemiyorum. Onlar elbette birçok pratik örnek üzerinde duruyorlar. Ancak eğer dikkat edilirse, verilen örneklerin çoğunun 'teorik olarak oluşturulmuş', yani varsayım kabilinden örnekler olduğu rahatlıkla görülebilir. Oysa benim eksiklik olarak saydığım şey, liberal teorinin kendi pratiğiyle, yani dile getirdiği ve savunduğu 'değer'lerin -kuşkusuz bu durumda özellikle 'hoşgörü'nün- tarih içindeki somut 'vücut bulma' tarzıyla yüzleşmeye pek istekli olmamasıdır. Durum böyle olunca, doğal olarak liberal hoşgörü kavramına yöneltilen son derece önemli eleştiriler, konuyla ilişkisiz olarak görülerek, rahatlıkla göz ardı edilebiliyor. Örneğin, liberal hoşgörü kavramının, pratikte 'kayıtsızlık'la eşanlamlı hale geldiği, fiilî süreç içinde uygulamasını -bir bakıma- 'istediğin gibi yaşa, istediği gibi yaşayana karışma' ilkesinde bulunduğu; bu nedenle de, günümüzün özgül koşulları altında artık başka bir kavram ve anlayışla aşılması gerektiği yönündeki post-liberal eleştiri bunların en önemlilerinden biridir. Yürüşen'in böylesi bir eleştirinin varlığından haberdar olduğu, ancak bir veya birkaç yerde, o da satır aralarında belli oluyor. Oysa ben, kişisel olarak, özellikle yaşadığımız günlerde 'hoşgörü' kavramı üzerindeki tartışmaların, kendilerini bu eleştirilerden yalıtarak değil, tam tersine bunlarla ilişki kurarak, bu eleştirilerle cepheden yüzleşerek gerçekleştirilebileceğini; ancak, böylesi bir tartışmanın anlamlı olacağını düşünüyorum. Bu nedenle, aşağıda 'hoşgörü' kavramını, modern siyaset teorilerinde giderek daha çok önem kazanmaya başlayan tanı(n)ma kavramıyla ilişkili bir biçimde irdelemek istiyorum.

Hoş görme erdemi mi, tanınma hakkı mı?

> *"İnsanların eşitliğine inanıyorsak, daha eşitlikçi toplum yapılarına doğru evrilmemiz gerektiğini düşünüyorsak, ahlâksal değer olarak, insana saygıyı, hoşgörüden daha fazla önemsemeliyiz. Hoşgörüyü hoş görebiliriz, fakat asıl saygı göstermemiz gereken ahlâk kuralının insana saygı olduğunu düşünüyorum."*[10]

Yürüşen, kitabının sonuç bölümünde, "Moral bakımdan kınandığını bilmek ve varlığını ancak hoşgörü sayesinde sürdürebilmek, kişilere saygı zemininde yükselen bir hoşgörü anlayışını bile, hoşgörülen bakımından dayanılmaz kılabilir," diyor. Ona göre, "hoşgörülen, çeşitlilik olgusunun kıyılarda kalmış, varlığına 'kerhen' katlanılan bir unsuru olmak, istememektedir." Yürüşen, ayrıca 'hoşgörülen'lerin böylesi bir tanınma taleplerinin 'hoşgörü' kavramıyla karşılanamayacağının da farkındadır. O, bu saptamaların hemen ardından büyük ölçüde katıldığım şu nihaî saptamayla kitabını sona erdirir: "... böyle bir talebin karşılanması için, belki, hoşgörünün dönüşmesi gerekecektir. Bununla birlikte, bu tür bir talebin dile getirilebileceği ve belirli bir süreç içinde hoşgörüden tam kabule giden yolda belli aşamaların kaydedilmesinin sağlanabileceği yerin, liberal kuram içinde cisimleşen hoşgörü nosyonunu olabildiğince pratiğe geçiren liberal bir toplum olacağını düşünüyoruz."[11] Bu saptamada dikkati çeken en önemli eksiklik, bence hoşgörüden 'tam kabul'e giden yolun liberal toplumun kendisinin dönüştürülmesini gerektirdiği noktasının atlanmasıdır. Zaten liberalizme hem içeriden, hem de dışarıdan yöneltilen eleştirilerin odaklandığı asıl nokta da bu değil midir? Ancak Yürüşen'in kitabında, bu tür eleştiriler, sadece bir yerde, o da Christopher Lasch'dan yapılan son derece uç, dolayısıyla oldukça zayıf ve talihsiz bir alıntı dolayısıy-

10 Türker Alkan, "Hoşgörünün Sınırları", *Milliyet*, 7 Aralık 1994.

11 M. Yürüşen, *a.g.y.*, s. 329-330.

la 'dikkate alınıyor'. Hiç kuşkusuz asıl talihsizlik de bu, yani sadece Lasch değil, C. Taylor, A. Heller, Z. Bauman, W.E. Connolly gibi birçok önemli teorisyenin de ısrarla vurguladığı bir olgunun, liberal hoşgörü kavramının liberal toplumların kendi pratiğinde bir tür 'kayıtsızlık' olarak vücut bulduğu gerçeğinin dikkate alınmaması oluyor.[12]

Yürüşen'in kitabındaki bu eksikliğin, büyük ölçüde, hoşgörü kavramının özgürlük, kayıtsızlık, kabul etme[13] gibi ilişkili kavramlardan teorik kaygılarla yalıtılması; daha da önemlisi, bu yalıtma sayesinde, liberal hoşgörü kavramına yönelik oldukça önemli, dolayısıyla ciddiye alınması gereken eleştirilere kayıtsız kalınması nedeniyle ortaya çıktığına daha önce değinmiştik. Şimdi, bu eksikliğin yarattığı başka önemli bir soruna dikkat çekmemiz gerekiyor. Bu sorun, sanırım şu şekilde formüle edilebilir: Yürüşen'in kitabında hoşgörü kavramı, bir yandan teorik tutarlılık gereği ait olduğu ya da olması gerektiği alanla sınırlandırılmaya çalışılıyor; ancak bir yandan da ısrarla, sosyolojik olarak belirlenen üç temel 'hoşgörüsüzlük alanı'nda, yani dinsel, cinsel ve etnik alanlar üzerinde temellendirilmeye çalışılıyor, üstelik tam da burada devreye sokulması gereken tanı(n)ma kavramı hiç anılmadan...

Gerçekten de, eğer hoşgörü moral kınama koşuluna bağlıysa, o zaman insanların dinsel, cinsel ve etnik kimliklerine ilişkin sorunlar, hoşgörü değil esas olarak tanı(n)ma konusu olarak görülmesi gereken sorunlar değil midir? Kendimi bir üst-değere, örneğin özerklik ya da kişilere saygı gibi değerlere bağlamış olduğum için, bu söz konusu alanlarda hoşgörülü olmam gerektiğini söylüyorsam, o zaman bu ara-değere ne gerek

12 Charles Taylor'ın görüşleri ve bu görüşler üzerindeki tartışmalar için bkz. A. Gutmann, *Çokkültürcülük*, Yapı Kredi Yayınları, 1994. William E. Connolly'nin konuya ilişkin son derece önemli görüşleri için bkz. *Kimlik ve Farklılık*, çev. F. Lekesizalın, Ayrıntı Yayınları, 1995.

13 Yürüşen, 'tanı(n)ma' yerine 'kabul' ya da 'tam kabul' kavramlarını kullanıyor. Özellikle sonuç bölümünde, Hegel'in 'efendi-köle' diyalektiğine yapılan atıfta, bu son derece açıktır. Ancak, daha önce, kitabın birkaç bölümünde, Weale'in bu kavramı, "bir şeyi engelleyebilecek güçten yoksun olunduğu için onun varlığının öylece benimsenmesi" olarak tanımlayışı anıldığında, anlamsal bir belirsizlik ortaya çıkıyor.

var? Ya da artık hoşgörülü olmaktan söz etmenin ne gereği var? Ve yine, eğer sadece kınadığımız, ahlâkî olarak tasvip etmediğimiz şeyler karşısında hoşgörülü olmaktan söz edebileceksek, o zaman bu erdemin pratikte vücut bulma tarzını kayıtsızlık denilen şeyden nasıl ayırt edeceğiz? Elbette kayıtsızlığın ancak bizim için gerçekten sorun oluşturmayan, önemsiz konularda söz konusu olduğunu, olabileceğini söyleyebiliriz. Ancak bu, ister ahlâkî olarak kınayalım, isterse bu bakımdan bizi hiç ilgilendirmesin, bizim toplumsal ve bireysel farklılıklar karşısındaki konumumuzun, her iki durumda da bir 'geri çekilme', 'karışmama', 'uzak durma' eylemini, daha doğrusu eylemsizliğini gerektirdiği gerçeğini değiştirmez ki. Zaten liberal yaklaşımı eleştiren teorisyenler, hoşgörü pratikte kayıtsızlık olarak vücut bulmuştur, dediklerinde, tam da bunu kastetmiyorlar mı? Onlar, liberal hoşgörü kavramının dönüştürülmesi gerektiğini, tam da bu nedenle dile getirmiyorlar mı?

Örneğin A. Heller ile F. Feher birlikte yazdıkları bir kitaplarında, yukarıda değinmiş olduğumuz kaygılarla, liberal hoşgörü kavramının karşısına, esas olarak tanı(n)mayla eşanlamlı olarak kullandıkları 'radikal hoşgörü' kavramını çıkarırlar:

> "Biz farklı yaşam biçimlerinin tanınması ve bunların taraflarıyla rasyonel değer-söylemine girmeye hazır olma erdemine, 'radikal hoşgörü' erdemi diyoruz. Hoşgörü, liberalizmin geleneksel değeridir ve bu niteliğiyle (negatif özgürlüğün) bütün demokratik politikaların koruması gereken önkoşullarından biridir. Ne var ki, farklı yaşam biçimlerinin bir arada yaşamasına uygulandığında, liberal hoşgörü, benim kendi mutluluğumun peşinde kendime göre koşmam, senin de yine kendine göre bir mutluluk kovalaman ve bütün bunların birbiriyle ilgisiz olması anlamına gelir. Tanıma ise, daha derin ve daha karmaşık bir anlam yüklüdür: Tanımada, başka insanların alternatif yaşam biçimleri, kendimiz aynı biçimde yaşamasak bile bizim ilgi alanımız içindedir."[14]

14 *Postmodern Politik Durum*, çev. Ş. Argın-O. Akınhay, Öteki Yayınları, 1993, s. 122.

Z. Bauman da, hemen hemen aynı gerekçelerle, hoşgörü kavramının içerdiği kayıtsızlıktan arındırılması, dayanışmacı bir yapıya kavuşturulması gerektiğini vurgular. Ona göre, postmodernite modernitenin, hoşgörü postmodernitenin, ancak dayanışma da hoşgörünün tek şansıdır. Kısacası Bauman, postmodernite koşullarında 'yazgı'mızı bir 'talih'e çevirebilmenin tek yolunun dayanışma ruhunu canlandırmak olduğunu, hattâ bir arada yaşayabilmemizin buna bağlı olduğunu vurgular:

> "... hoşgörüyü dayanışmaya dönüştürme ahlâkî mükemmellik değil, hayatta kalma koşuludur. 'Salt hoşgörü' olarak hoşgörü artık can çekişmektedir ve hayatta kalabilmesinin tek yolu dayanışma biçimine dönüşmesidir... Dayanışma, en zayıf versiyonunda bile, hoşgörüden farklı olarak mücadeleye hazır olma, kendinin değil ötekinin farklılığı uğruna mücadeleye atılma anlamına gelir. Hoşgörü ego-merkezlidir ve seyirseldir; dayanışma ise toplumsal yönelimlidir ve militandır."[15]

Bauman, ayrıca hoşgörünün can çekişmesi olgusunun, bence son derece önemli içermeleri olan sosyolojik bir analizini de gerçekleştirir. Bauman'a göre, postmodern toplumu, tüm sistemik eleştiri ve radikal toplumsal ihtilaflara karşı göze çarpıcı bir biçimde bağışık hale getiren ana faktör, tüm toplumsal ilgilerin tam, katı ve kırılmaz bir biçimde özelleş(tiril)mesi olmuştur. Gerçekten de, liberal piyasa toplumlarında özelleştirilmiş olan sadece 'üretim araçlarının sahipliği' değildir -ki Bauman, bunun çokuluslu firmalar çağında giderek daha fazla kuşku götürür durumda olduğunu düşünür. Ona göre, liberal toplumlarda özellikle bugün asıl belirleyici olan süreç, tüm insanî problemlerin ve bunları çözme sorumluluklarının özelleştirilmesidir. Sorumluluklarını kamu güvenliği sorunlarıyla sınırlandıran ve toplumsal refaha ilişkin görevlerinden geri çekildiğini ilân eden politika, toplumsal rahatsızlıkları etkili biçimde 'desosyalize' etmiş ve sosyal adaletsizlikleri 'bireysel beceriksizlikler'e bağlamış ya da bunlar karşısında kayıtsız kalmayı poli-

15 *Modernity and Ambivalence*, Polity Press, 1991.

tik tavır haline getirmiştir. Bauman'a göre;

> "[b]öyle bir politika, tüketicideki yurttaşı uyandırmak bakımından çekici değildir; taşıdığı riskler, onu kolektifleşmeye yönelebilecek bir öfkenin nesnesi kılma bakımından yeteri kadar etkili değildir. Postmodern tüketiciler toplumunda, başarısızlık politik protestoya değil, suç ve utanca yol açar. Engelleme itilaf değil, utanma hissi doğurur. Utanç ise, muhtemelen Nietzsche ve Scheler'in 'hınç'ının tüm bilenen davranış biçimlerine yol açar, ancak politik olarak zararsız hale getirilmiştir ve sadece ilgisizlik doğurur."[16]

Yine Bauman'a göre, risklerin ve sorumlulukların bu şekilde özelleştirilmesinin sistemik sonucu, "ne zora dayanan bir diktatörlüğe ne de ideolojik bir telkine ihtiyaç duyan türden bir bağımlılıktır; hemen hemen tamamen kendiliğinden metotlarla elde edilmiş, yeniden üretilmiş ve güçlendirilmiş, yani isteyerek benimsenmiş, hiç de bağımlılık olarak hissedilmemiş, hattâ denebilir ki, özgürlük ve bireysel özerkliğin zaferi olarak yaşanmış bir bağımlılık"tır.[17] Bauman'a göre, liberal piyasa toplumunda tüketiciye verilen özgürlük, her şeyden önce, birey-üstü piyasa mekanizmaları tarafından tüketim için önceden tanımlanmış ve belirlenmiş 'öz-yaşam amaçları' ve 'yaşam metodları'nı seçme hakkıdır:

> "Tüketici özgürlüğü, yaşamın piyasa damgalı metalara doğru yönelimi demektir ve dolayısıyla daha esaslı bir özgürlüğü, piyasadan özgür olmayı engelleyen, standart tüketim malları arasındaki seçimden başka bir şey olmayan bir özgürlüktür. Her şeyden önce, insanî özgürlük arzularını, komünal işlerden ve kolektif yaşam idaresinden başarılı bir biçimde saptıran bir özgürlüktür."[18]

Bauman'ın bu sosyolojik analizi, 'özgürlük', 'eşitlik', 'adalet' gibi klasik liberal değerlerin fiilî tarih içinde gerçeklik kazanma

16 Z. Bauman, *a.g.y.*, s. 261.

17 Z. Bauman, *a.g.y.*, s. 262-263.

18 Z. Bauman, *a.g.y.*, s. 263.

tarzlarını; kuşkusuz, aynı zamanda da, değerler ile olgular arasında uzanan, aşılması mümkün olmayan ontolojik mesafeyi göstermesi bakımından son derece ilginç görüşler içeriyor. Başka bir deyişle, Bauman bize, değerlerin belli bir pratik içinde gerçeklik kazanırken taşıdıkları 'değer'i ne ölçüde ve nasıl yitirmek durumunda kaldıklarını gösteriyor. Elbette bütün bunlar, üzerinde uzun uzun durup düşünmeyi gerektiren, oldukça önemli saptamalar. Ancak ben burada, sadece, bu saptamaların doğrudan hoşgörü kavramının irdelenmesi bakımından taşıdığı anlam ve içermeler üzerinde durmak istiyorum. Öyleyse şimdi, Bauman'la birlikte bir kez daha kendimize şu soruyu yöneltmek durumundayız: 'Tüm ilgilerin tam, katı ve kırılmaz biçimde özelleştirildiği' bir piyasa toplumunda, 'hoşgörü'yü 'kayıtsızlık'tan ayırt etmek, ancak bunu teoride değil, esas olarak pratikte başarabilmek mümkün müdür? Bu soruya olumlu yanıt verilebileceğini pek sanmıyorum. Üstelik bunun, sadece 'hoşgörü' kavramının pratikte vücut bulma tarzının yarattığı bir sorun olmadığını; aynı zamanda kavramın teorik yapısından da kaynaklandığını düşünüyorum. Neden? Bu sorunun yanıtını, isterseniz gelin yeni ve son bir başlık altında arayalım.

Sonuç: Bir arada yaşama kültüründe hoşgörü ve tanı(n)ma

> *"Selam verme alışkanlığının varlığı, insanlarda birbirlerine karşı bir sakınca oluşturdukları bilincinin canlı olduğunun bir kanıtıdır. Öteki insana yaklaştığımızda, tarihin ve uygarlık dediğimiz şeyin bu aşamasında bile, şiddetli çarpma etkisini yumuşatacak bir yoklama, tampon ya da yastık gibi bir şeyin varlığına gerek duyuluyor. Birbirlerini selamlamaya gerek duymayan herhalde yalnız meleklerdir, birbirlerine karşı saydamlardır ya."*[19]

19 Ortega y Gasset, *a.g.y.*, s. 210-211.

Oxford İngilizce Sözlüğü, 'tolerans' sözcüğünün ilginç bir tanımını verir: "...bir makinenin veya aygıtın boyutlarında kabul edilebilir ölçüde standarttan sapma." Bu teknik tanım, sanırım kavramın bütün özelliklerini ortaya seriyor. Tolere edilmesi gereken şey bir 'sapma'dır ve bu -dikkat!- katlanılması gereken değil, katlanılabilir bir 'sapma'dır. Bu tanımı, 'toplumsal'ın diline sanırım şu şekilde tercüme edebiliriz: Bir sistem veya örgütün düzeninde kabul edilebilir ölçüde standarttan sapma. Evet, daha önce de değinmiş olduğumuz gibi, toplumsal ve politik alanda 'hoşgörü' bir erdem olduğu kadar, özgül bir egemenlik biçimidir de. Bu son derece açıktır. Çünkü söz konusu 'sapma'ya tahammül etme, açık bir biçimde belli bir egemenlik biçimini doğrudan tehdit etmeme koşuluna bağlanmıştır. Bu bakımdan, hoşgörünün, teorik olarak değilse de pratikte icazetten kolaylıkla ayrıt edilemeyeceğini düşünüyorum. Önleyebilecek ya da yok edebilecek güce sahip olduğumuz halde, ahlâkî olarak kınadığımız bir sapmaya tahammül ediyorsak, burada hoş görme eylemini icazet verme eyleminden ayırt etmeye çalışmanın ne anlamı vardır?

Oysa 'tanıma' kavramı, bizzat egemen açısından bile, hoşgörüye nazaran çok daha demokratik bir kavramdır. En azından şu noktaya dikkat çekelim: 'Hoşgörü' çoğu kez antipatik bir durum, olay ya da kanı karşısında güçlünün, egemenin özgül bir 'duraksama' anına işaret eder; oysa 'tanıma', son derece empatik bir ruh hali gösterir ve dolayısıyla -her ne ise- Öteki'ni katlanılması gereken değil, anlaşılması gereken bir şey olarak algılar. Daha da önemlisi, 'hoşgörü', süresini hoş görenin belirlediği bir 'duraksama' anı iken; 'tanıma', tam tersine süresini her iki tarafın da belirleyemeyeceği açık uçlu bir süreçtir. İşte, tam da bu nedenledir ki, hoş gören açısından 'sapma' olarak algılanan şey; tanıyan, tanımaya çalışan açısından sadece bir 'çeşitlilik' ya da şimdilerde çok daha yaygın olan bir terimle söylersek, sadece bir 'farklılık'tır. Ve sanırım, bugün 'hoşgörü' üzerinde tartışırken, bu kavramın, içinde yaşadığımız toplumlardaki yeri ve rolünün ne olduğunu, olabileceğini irdelerken, asıl üzerinde durmamız gereken şey, neden artık 'sapma'lardan değil de 'fark'lardan söz etmek durumunda olduğumuzdur.

Tam bu noktada, kişisel bir parantez açmama izin verin. Soğuk ve ürpertici kış gecelerinde, yetişkinlerin anlattığı türlü türlü savaş anıları ve elbette seyredilen bin bir türlü 'Malkoçoğlu' filmleriyle biçimlenmiş o saf çocukluk tasavvurlarımda, insanları 'Türkler ve "Gâvurlar' olmak üzere ikiye ayrılmış olarak algılardım. 'Biz ve onlar' vardı benim için. 'Biz'im kim olduğumuzdan öylesine emindim ki, 'onlar'ın kim olduğuna aldırmıyordum bile. 'Biz' bir 'bütün'dük; elbette 'onlar' da bir 'bütün'dü. 'Gâvurlar'ın birbirlerine yaptıkları 'gâvurluklar'ı bir türlü anlayamıyordum bu yüzden. 'Onlar'ın asıl savaşı 'biz'imleydi ve arada sırada kendi aralarında 'mahsusçuktan', 'rol icabı' savaşıyorlardı, yani bana öyleymiş gibi geliyordu. Sonra biraz büyüdüm ve çevremde hâlâ bunlara inanan birçok yetişkin olmasına rağmen, yavaş yavaş bu hikâyelere inanmamaya başladım. 'Sosyalist' bir ortaokul öğrencisiyken kafamdaki bu 'biz ve onlar' kalıbını paramparça ettim ve elbette yeni bir kalıba döktüm. Şimdi 'biz'im bir kısmımız ve 'onlar'ın bir kısmı taraf değiştirdi. Her ne kadar kafa karıştırıcı bir 'mübadele' sonucu gerçekleşse de, nihayetinde dünyayı yeniden sabitleştirmeyi başarabilmiştim: İşte yine 'biz', yani tabiî ki artık 'sosyalistler' ve 'onlar', yani 'kapitalistler' karşı karşıya idik. Doğal olarak, biraz daha büyüdüm ve ilginçtir, 'onlar' dediklerimin 'biz'im dediklerimin de içine sızmış olduğunu 'görmeye' başladım. Öyle ya, 'sosyalistler' içinde de 'kapitalist yolcular' vardı! Kısacası, söylemek istediğim şu: 'Ben' büyüdükçe 'biz' küçülmeye başladık. Sonunda bir baktım ki, o eski 'biz'den kala kala bir tek 'ben' kalmışım. Elbette bu 'bir tek ben kaldım' diyen 'sen' de kimsin, diye kendi kendimi sıkıştırarak büyümeye devam ettim ve ediyorum. Ve şimdi artık, sadece aynı 'ben' gibi kendi kendisiyle uğraşan, didişen, her şeyden önce kendi kimliğini deşifre etmeye, anlamaya çalışan insanlar için, sadece bunlar için, işte bu 'biz'den biri diyebiliyorum.[20]

---

20 Bu satırları, sanırım E. Fuat Keyman'ın Foucault'nun 'etiksel benlik' kavramını açıklamak için dile getirdiği şu satırlarla birlikte okumak yerinde ve yararlı olacaktır: "Foucault bu modern iktidar tarzına karşı 'biz kimiz?' sorusunu soran bir etik konum geliştirmeye çalışır. Bu konum -ki kendi ifadesini 'Etiksel

Her neyse, benim bu kişisel -aslında pek de öyle olmayan- hikâyeden çıkarmak istediğim sonuç şudur: Eğer insanlık tarihini, bir tür 'Öteki'yle ilişkilerin medenileştirilmesi süreci olarak görmek, daha doğrusu kurmak istiyorsak, bizzat 'biz'im ve tabiî ki 'onlar'ın kendi içindeki doğal farklılıkları, yapay bir 'biz ve onlar' potası içinde eritmeye kalkışmaktan vazgeçmeliyiz. Sanırım, bizim tür olarak varlığımızı sürdürebilmemiz, büyük ölçüde bunu başarabilmemize, yani şu ya da bu türden bir egemenliğe değil, eşitlik ilkesine dayalı bir 'bir arada yaşama kültürü' geliştirebilmemize bağlıdır.

Böylesi bir kültür, elbette 'Ötekilik' olgusunu ortadan kaldırmayacaktır. Yani 'biz' bu kültür içinde de 'ötekiler'le birlikte yaşayacağız. Ancak, Kovel'in de vurguladığı gibi, burada asıl önemli olan, Öteki'lerle ilişkilerimizi 'farklılaşma' mı, yoksa 'yarılma' biçiminde mi yaşadığımızdır. Kovel'e göre, bütün bir tahakküm sorunu bu ayrımla ilişkilidir; çünkü, 'Ötekilik ilişkisi'nin 'yarılma' biçiminde yaşanması olmaksızın tahakküm de olmaz. Kovel'in kendi sözleriyle; "[y]arılma *(splitting)* Öteki'nin benlikle herhangi bir ortak 'varlığa' sahip olduğunun tanınmadığı bir 'varlık' biçimine karşılık gelir. Aynı türden bir akıl yürütme ile doğadan ayrı düşmemiş, fakat farklılaşmış (öyle ki burada Öteki'nin, 'varlığı' benlikle paylaştığı kabul edilir) bir toplum ya da kişi daha az Öteki'likle karşı karşıya kalacak ve asıl önemlisi, bu Öteki'lik daha az zararlı olacaktır."[21]

İşte ben, 'Öteki'yle ilişkilerin *medenileştirilmesi* olarak adlandırılan sürecin, bir anlamda 'yarılma' biçiminde yaşanan bir Öteki'lik ilişkisinden, 'farklılaşma' biçiminde algılanan bir Öteki'lik ilişkisine geçiş süreci olarak da görülebileceğini düşünüyorum. Kuşkusuz bu, ille de çizgisel bir tarih üzerinde gerçekleşen bir ilerleme süreci biçiminde görülmek zorunda değildir.

---

benlik' kavramında bulur- bir taraftan bize tanımlayan kimliği, Sırp, Hırvat, Müslüman gibi, sorgularken ve sorunsallaştırırken, diğer taraftan da pastoral iktidara karşı belli bir siyasal mücadele içerdiği sürece hem benliğin siyasallığını, hem de siyasalın etikselliğin gündeme getirir." Bu son derece önemli yazının tamamı için bkz. "Bosna ve Uluslararası İlişkilerde 'Etik' Sorun", *Birikim*, sayı: 83, Mart 1996.

21 J. Kovel, *a.g.y.*, s. 71-74.

Söz konusu süreç, kuşkusuz böylesi bir bakışla algılanamayacak kadar karmaşık bir seyir izler. Ancak, bir ölçüde basitleştirme riskini de göze alarak, sanırım bu karmaşık sürecin en azından bir ya da birkaç boyutunu aydınlatmayı umabiliriz.

Bunun için, A. Schutz'un 'mekânsal düzenlemeler sistemi' teorisine başvurabiliriz.[22] Schutz'a göre, yaşam dünyasında nesnelerin yakınlık ve uzaklığı, nasıl büyük ölçüde onlara ilişkin bilgimizin zenginlik ve kıtlık derecesiyle ölçülebilirse; aynı şey, yine bu yaşam-dünyasında Öteki olarak karşımıza çıkan insan gibi nesnelere, yani karşımıza nesne olarak çıkan insanlara da uygulanabilir. Gerçekten de, benim ve onlar arasındaki mesafe de, benim bilgim tarafından oluşturulmuş ya da oluşturulmamıştır. Schutz'un da vurguladığı gibi, 'mekânsal düzenlemeler sistemi', bir tür 'mahremiyet ile anonimlik', 'yabancılık ile aşinalık', 'toplumsal yakınlık ile toplumsal uzaklık' ayrımı ya da kutuplaşması içerir ve bunların tümü, benim söz konusu kişiye ilişkin, mahremiyet ve anonimlik kutupları arasında parsellenmiş 'biyografik deneyimim'in göreli hacmine, sürekliliğine ve yoğunluğuna işaret eden ayrımlardır. Mahremiyet kutbunda, bu biyografinin hemen hemen tamamı, Öteki'yle paylaşılır. Birikmiş bilginin engin ve çok yönlü olması hiç de şaşırtıcı değildir. Öteki'ni her gün, her türlü fırsatta, her türlü eylemde, her türlü ruh ve zihin halinde gözlemlemişimdir. Gerçekten de, Öteki'nin kimliğinde kaçırmış olabileceğim ya da unutmuş olduğumu düşünebileceğim hiçbir şey yoktur. Mahremiyet kutbunda, Öteki *vorhanden* modundan *zuhanden* moduna dönüştürülmüştür.

Anonimlik kutbunda ise, toplumsal uzaklıktan söz etmenin hemen hemen hiçbir anlamı yoktur. Gerçek bir anonim Öteki, aslında toplumsal mekânın dışında ya da ötesindedir. Böyle bir Öteki, hiçbir zaman gerçek bir bilgi nesnesi olamaz. O, bizim için, potansiyel olarak bilgi nesnesi olabilecek bir insanî varoluşa bile sahip değildir. Ve hattâ, aslında tüm pratik niyet

22 Schutz'un bu teorisinin yorumunu, büyük ölçüde, biraz serbest bir çeviriyle Bauman'dan aktarıyorum. Bkz. *Postmodern Ethics*, Blackwell, 1993, s. 150-153.

ve amaçlar bakımından, o bir 'insan' bile değildir. Çünkü, biz insanları, her zaman 'özgül' insanlar, sınıflandırılmış, onları teşhis edebileceğimiz kategorik niteliklerle donatılmış insanlar olarak biliriz. Mahremiyet ve anonimlik kutupları arasındaki mesafe, işte tam da böyle sınıf ve kategorilerle oluşturulur ve parsellenir. Bu toplumsal mekânda ikamet eden insanlar, aslında kendi kimliklerine sahip değillerdir. Başka bir deyişle, hiçbir 'kişisel' kimlikleri yoktur onların: Mevcut 'kimlikleri'ni de 'ait oldukları' ya da daha doğrusu tayin edildikleri sınıf ve kategorilerden alırlar. Bu tayin sürecinin bilme eylemiyle iç içe geçmiş olduğu göz önüne alınırsa, Foucault'nun ünlü 'Bilgi=İktidar formulü'nün burada da karşımıza çıktığı sanırım açıkça görülecektir. Gerçekten de, Schutz'un belirtmiş olduğu gibi, bu 'mekânsal düzenlemeler sistemi' içinde biz, öteki insanları bilmiyor, tam tersine onların bilgisinin ta kendisi oluyoruz. Biz, dolaylı bir biçimde, modelleri olarak oluşturduğumuz kategoriler hakkındaki bilgimiz sayesinde onların bilgisi haline geliyoruz. Başka bir deyişle, Öteki'leri kişiler olarak tanımak değil, tipler olarak tanımlamak için gerçekleştirilen bu tipleştirme süreci sayesinde ve sonucunda, onların 'bilen'i ve elbette aynı zamanda da 'egemen'i haline geliyoruz.

Yaşam-dünyalarının fiziksel, sosyal ve bilişsel düzenlemesi, hiç kuşkusuz, tarihsel süreç içinde çok daha karmaşık hale gelmiştir. Ve yine belli ölçüde basitleştirme riskini göze alarak, burada modernitenin önemli bir dönüm noktası teşkil ettiğini söylemek mümkündür sanırım. Gerçekten de, modernitenin ortaya çıkışı, her şeyden önce fiziksel ve sosyo-bilişsel yakınlık arasındaki koordinasyonun, daha doğrusu çakışmanın kırılma anına işaret eder ki, bu da 'mekânsal düzenleme sistemleri'nde yepyeni bir durumun ortaya çıkması, radikal bir dönüşüm yaşanması demektir. Çünkü, insanlık tarihinin 'modern-öncesi' olarak adlandırdığımız büyük bir bölümü boyunca, fiziksel ve sosyal mesafeler çakışıyordu ya da en azından bu ikisi sıkı bir biçimde birbirine bağlıydı. Biyolojik insanî tin dünyası, bu koşullarda yaşayan benlik için katı bir biçimde bölünmüş ve nadiren birbiriyle karışan iki temel bölüme ayrıl-

mıştı: Komşuların (yakınların) ve yadların (uzakların) dünyası. Bir yabancı, fiziksel yakınlık muhitine sadece üç kapasiteden biriyle girebilirdi: Ya dövüşülmesi ve defedilmesi gereken bir düşman, ya sıkı biçimde gözetim altında tutulması gereken geçici bir konuk, ya da komşu kılınabilecek biri olarak. Görülebileceği gibi, toplumsal alan komşuluk sınırlarında kesilmiştir. Bu kat'i ve katı sınırın öte yanında ıssızlık, anlamsal boşluk ve yaban topraklar uzanmaktadır. Bilişsel açıdan bakıldığında, bu yaban ve yad dünya 'yüzü olmayan' bedenlerle doludur. Bu 'yüzü olmayan' bedenler elbette zaman zaman sınırı geçebilirler; ancak böylesi bir durumda, birlikte yaşama kuralları orada, yani sınırın ötesinde kalmıştır ve burada, yani sınırın berisinde kuralları ihlâl eden artık hayatta kalamaz. Onlar bu yad kişiler hakkında hiçbir kurala sahip değillerdir; yad kişiler normların ve kuralların ötesindedir. Daha da önemlisi, insanlar komşulara ve yadlara bölünmemişlerdir; onlar, ya insandırlar ya da yad kişilerdir.

Oysa fiziksel ve sosyo-bilişsel mesafe arasındaki bu koordinasyon kırıldığında, tamamen yeni bir durum ortaya çıkar. O zaman yad kişi, fiziksel olarak bu yaşam-dünyasının tam içinde görünür. Yabancıların yabancılığı, normun geçici bir ihlâli ya da telafi edilebilir bir tahrik olmaktan çıkar. Yabancılar, şimdi kalır ve gitmeyi reddederler, üstelik inatçı bir biçimde yerel kurallar ağından kurtulup hâlâ bir yabancı olarak kalmayı sürdürerek... Başka bir deyişle, şimdi 'toplumsal uzaklık', 'fiziksel yakınlık' içine göç etmiş ya da taşınmıştır; 'yad' artık orada değil, buradadır. Ve işte, şimdiye kadar genellikle 'yarılma' biçiminde yaşanmış olan 'Öteki'lik ilişkileri'nin, şimdi artık bir 'farklılaşma' ilişkisi biçiminde yaşanması, yaşanabilmesi şansı ya da olasılığı, tam da bu yeni koşullarda ortaya çıkıyor sanırım. Dikkat! 'Öteki' değil 'Ötekiler', artık buradadır ve üstelik artık, istediğimiz zaman yüz çevirebileceğimiz yabancılar olarak değil, tam tersine istesek de istemesek de yüz yüze gelmek durumunda olduğumuz varlıklar olarak buradadırlar. Ve hiç kuşkusuz, onlar artık bizden sadece bu farklı varoluşlarını hoş görerek katlanmamızı değil, aynı zamanda ve belki de da-

ha çok, tam da varoluşlarının ayrılmaz bir parçası olan bu farkı tanımamızı talep etmektedirler.

Bu son bölümün başlangıcında, Ortega y Gasset'den yaptığımız alıntıda, selam verme alışkanlığının, büyük ölçüde insanlarda birbirlerine karşı bir sakınca, bir tehdit oluşturdukları bilincinin varlığına ilişkin bir kanıt olarak yorumlanabileceğini görmüştük. İşte, 'Öteki'lik ilişkisi'nin bir tür 'yarılma' biçiminde yaşandığı kültürlerde, 'hoşgörü'nün de böyle bir anlam taşıdığını ve böyle bir işlev üstlendiğini düşünüyorum: Öteki'ler karşısında ikircikli bir duraksama ve onların, aslında bir tehdit olarak algılanan varlığını selamlama, dostane bir jestin, içten pazarlıklı bir tebessümün ardına gizlenmiş, ertelenmiş bir düşmanlık... Oysa, özlemini çektiğimiz, daha doğrusu arzuladığımız 'bir arada yaşama kültürü'nde, yani 'Öteki'lik ilişkisi'nin bir 'farklılaşma' biçiminde algılandığı ve yaşandığı bir kültürde, sanırım Öteki'lerle karşılaştığımızda sadece durup selamlaşmak değil, oturup tanışmamız da gerekecektir.

Sonuç olarak söylemek istediğim şu: 'Hoşgörü' aşılması, dönüştürülmesi gereken bir erdem olmakla birlikte; elbette, aynı zamanda tam da böylesi bir sürecin kendisi için gerekli ve istenilir olan bir erdemdir. Bu noktada, Yürüşen'in saptamasına tamamen katılıyorum. Ancak -daha önce de vurguladığım gibi- buna, böylesi bir sürecin, öncelikle liberal toplumun kendisini dönüştürmeyi de gerektirdiği kaydını düşmek istiyorum. Bugün, özgürlükçü olduğunu iddia eden bir politik tavır, her şeyden önce, her zaman olduğundan çok daha ısrarlı bir biçimde, farklılıkların hoş görülmesini değil, tanınmasını talep etmek zorundadır. Çünkü, özgürlükleri yok etmek ya da en iyi durumda, kendi tasarruflarında ve inisiyatiflerinde tutmak isteyenler, ancak tanıma anlamına gelmediği ölçüde ve sürece hoşgörülü olmaya istekli görünüyorlar. O halde, özgürlükleri var etmek ya da elde etmek isteyenler, egemenlik ilişkilerini teyit eden böylesi bir 'hoşgörü' anlayışı yerine, tam da bu türden egemenlik ilişkilerinin kendisini teşhir ve tehdit eden 'tanı(n)ma' kavramına sarılmak, daha doğrusu 'vücut buldurmak' zorundadırlar.

Çok değil, birazcık dikkatli olan bir okur bile burada benim, 'kendi görüşlerimi' aslında sürekli olarak Öteki'lerden yaptığım alıntıları 'derinleştirerek' ortaya koymaya çalıştığımı fark etmiştir. Öyleyse, bu yazıyı, yine bir alıntıyla, bana bu yazıyı yazma ilhamı ve cesareti veren şu satırlarla bitirmek yerinde olacaktır:

> "... Hoşgörü, gerçek bir liberal-demokratik politikanın, yani özgürlük, eşitlik ve adalet ilkelerine dayanan bir politikanın, 'ulus-devlet'in farklılıklar karşısındaki körlüğünden kurtulmak için ihtiyaç duyduğu şeyleri karşılayamaz. Böylesi bir politika, en azından, baskı kaynağı olan 'yanlış tanıma'nın önüne geçebilmek için, kolektif kültürel kimliklere 'politik saygı' talep edecektir."[23]

23 Levent Köker, "Political Toleration or Politics of Recognition", *Political Theory*, cilt: 24, sayı: 2, Mayıs 1996, s. 318.

İNANMA VE İNANMAMA HAKKI*

Bazı ülkelerde sadece akademik tartışmalara yol açan konular, bazı ülkelerde ateşli politik tartışmaları ateşleyebilir. Kuşkusuz, 'ateizm' de böyle konulardan biridir. Robin le Poidevin, Ayrıntı Yayınları tarafından özenli bir çeviriyle dilimize kazandırılan *Ateizm : İnanma İnanmama Üzerine Bir Tartışma* adlı kitabının Türkçe basımı için yazdığı önsözde, öncelikle bu durumun altını çizer. Yazar, İngiltere'de olsa olsa akademik ya da entelektüel çevrelerin ilgisini çekeceğini umduğu kitabının, başka bir yerde, özellikle de 'siyasal İslâm'ın ayak seslerinin her geçen gün biraz daha yakından işitildiği Türkiye'de bambaşka ilgilerle okunabileceğinin farkındadır. Poidevin'in, kitabının "Din Felsefesine Giriş" biçimdeki orijinal alt-başlığını, Türkçe basım için "İnanma, İnanmama Üzerine Bir Tartışma" biçiminde değiştirme önerisi, bunun bir sonucu olsa gerek. Kısacası yazar, 'en azından açıktan' 'politik bir çalışma' yapmış olmadığını belirtmekle birlikte, dünyanın birçok yerinde 'hâlâ güçlü duygular uyandıran bir konuyla ilgileniyor' olduğunun farkındadır.

(*) Robin Le Poidevin'in *Ateizm: İnanma, İnanmama Üzerine Bir Tartışma*'sı (çev. A. Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, 2000) hakkında *Cumhuriyet Kitap*'ın 603. sayısında (Eylül 2001) yayımlanmış olan yazının gözden geçirilmiş halidir.

Ben, bu kitabın ülkemizde -ne yazık ki- felsefî ya da entelektüel bir dikkat ile değil de, daha çok bu 'güçlü duygular' eşliğinde okunacağını tahmin ediyorum. Kitabın odağında yer alan sorun hakkındaki 'güçlü duygularımız', umarım söz konusu kitapta sergilenen felsefî argümantasyonun değerini takdir etmemizi engellemez. Zira Poidevin'in bu kitabı -elbette bana göre- sadece ele aldığı konunun yakıcı doğası yüzünden değil; aynı zamanda, böyle yakıcı bir konu üzerinde entelektüel, felsefî bir 'soğukkanlılık'la duruşu yüzünden de değerli görünüyor. Kuşkusuz, Poidevin'in felsefe yapma tarzı, bize felsefe yapmanın *tek* tarzını değil, sadece ve sadece belli bir tarzını örnekler. Ancak kabul etmek durumundayız ki, o kendi felsefe yapma tarzının, başka bir deyişle, içinde yer aldığı felsefe geleneğinin iyi bir örneğini sunmuştur. Kısacası, umarım Poidevin'in kitabının içeriği kadar biçimi de dikkatimizi çeker ve böylece, politik/ideolojik tavırlarımızın olduğu kadar, entelektüel/felsefî kavrayışlarımızın da netleşmesine katkıda bulunur.

Elbette, felsefî sorunların politik sorunlardan daha önemli olduğunu; dolayısıyla, Poidevin'in kitabının politik içermelerine ilişkin tartışmaların, halis felsefî tartışmalar karşısında ikinci plana itilmesi gerektiğini ileri sürmek istemiyorum. Bir kere, özellikle ateizm gibi bir konu hakkındaki felsefî tartışmaların, söz konusu sorunun doğası gereği fazla 'halis' kalamayacağının; bu nedenle, politik içermeleriyle birlikte okunmak durumunda olduğunun farkındayım. İkincisi, yine farkındayım ki bu kitap, özellikle Türkiye şartlarında felsefî olduğu kadar politik bir metin olarak da okunmak durumundadır. Hattâ daha da ileriye gidip diyebiliriz ki, bu kitabın çevirisinin Türkiye gibi bir ülkede yayımlanmış olması, kitabın kendisi için de bir şanstır. Çünkü bu kitap Türkiye'de, sanırım İngiltere'de yaratabileceğinden çok daha renkli, çok daha çeşitli ve canlı tartışmalara vesile olabilir ve böylece, kitapta ortaya konan tezlerin dayanıklılığını sadece felsefî değil, aynı zamanda politik/ideolojik tartışmalar içinde de test edebilme imkânı doğar.

Yazının sonunda, ateizm sorununun politik içermelerine değineceğim; ancak, öncelikle Poidevin'in ateizm üzerine dile getirdiği felsefî görüşleri kısaca özetleyerek başlamak istiyorum.

İnanma ve inanmama üzerine bir tartışma

Poidevin'in kitabı üç temel bölümden oluşuyor. Kitabın "Teistik Açıklamanın Sınırları" başlıklı birinci bölümünde Poidevin, Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya yönelik klasik argümanları ve bunların modern versiyonlarını sorgular. Bu bölümde o, üç temel teistik argümanı masaya yatırır. Bunlar daha çok metafizik karakter taşıyan ve kısaca 'kozmolojik', 'ontolojik' ve 'teleolojik' Tanrı kanıtlamaları olarak adlandırabileceğimiz ünlü teistik argümanlardır. Poidevin, bu klasik argümanları ve bunların modern versiyonlarını sıkı bir eleştiriye tâbi tuttuktan sonra, kitabının ikinci bölümünde, diğer üçünden oldukça farklı bir yapıya sahip olan dördüncü teistik argümanı ele alır. Bu, Tanrı'nın varlığına ahlâk üzerinden giden, daha doğrusu gitmeye çalışan ve bu nedenle de 'ahlâkî argüman' diye adlandırılan teistik iddiadır. Poidevin, kitabının üçüncü ve son bölümünde ise 'ateist rahip' olarak tanınan Don Cupitt'in radikal teolojisine dayalı "Tanrısız Din" anlayışını ele alır ve bu ilginç Din ve Tanrı anlayışı ile ateizm arasındaki olası yakınlaşma noktalarını ortaya koymaya çalışır.

Kuşkusuz, böyle kısa bir yazıda Poidevin'in teizm aleyhindeki ve ateizm lehindeki argümanlarını tüm boyutlarıyla ortaya koyabilmek pek mümkün değil. Bu nedenle, aşağıda Poidevin'in temel argümanı olarak gördüğüm şey üzerinde durmaya çalışacağım. Ancak buna kalkışmadan önce -kısaca da olsa- ateizm kavramının 'talihsiz' tarihine bakmamızın yerinde olacağını düşünüyorum.

Ateizmin 'talihsiz' tarihi

Ateizm, gerçekten de talihsiz bir kavramdır. Zira genelde teizmin negatifi, belki de daha doğru bir ifadeyle, teizm denilen

baskın terimin 'Bastırılmış Öteki'si olarak kabul edilmiş bir terimdir. Dolayısıyla, tarihsel süreç içinde, bir tür 'gölge' ya da 'gölgede kalmış' terim muamelesi görmüş ve doğal olarak, içeriği kendine değil, karşıtına göre belirlenmiştir. Böylece 'ateizm' kavramının anlam coğrafyası -çoğu zaman- negatif bir zemin üzerine yayılmış ve teizmin dışında kalan hemen her türden görüşü kapsayacak biçimde genişletilmiş ve bu yüzden de, kavramın pozitif anlam ufku daraltılmıştır. Örneğin, ateizm çoğu durumda 'dinsizlik'le eşanlamlı bir kavram olarak kullanılmıştır ve bugün bile, birçok kişi tarafından hâlâ bu biçimde kullanılmaya devam edilmektedir. Özellikle üç monoteist dinin -Museviliğin, Hıristiyanlığın ve Müslümanlığın- egemen olduğu yerlerde, Tanrı'nın varlığının reddi -elbette öncelikle bu dinlerin kendilerine özgü Tanrı anlayışlarının reddi- aynı zamanda dinin kendisinin de reddi olarak algılanmış ve böylece, açıkça dinsel nitelik taşıyan görüşler bile, sırf monoteistik Tanrı anlayışına ters düştükleri için 'ateistlik', dolayısıyla da 'dinsizlik'le suçlanabilmiştir. Kısacası, ateizm özellikle 'semavi dinler' denilen bu üç monoteist dinin tinsel/ideolojik/politik egemenliği altında, çoğu zaman agnostizmi, politeizmi, panteizmi ve deizmi de içerebilecek kapsamda alınmış ve -kelimenin her iki anlamıyla da- 'kullanılmış'tır.

Poidevin, sorgulamasını öncelikle işte bu kavram karmaşasını giderici net bir ateizm tanımı vererek başlatır. O, "... teizmin, dinin yalnızca bir biçimi olduğunu" (s. 25); dolayısıyla, kendi kitabında resmedilenin, "ateist bir tablo olmakla birlikte, [asla] din karşıtı" olmadığını (s. 20) ısrarla vurgular. Poidevin'e göre ateist, teistten farklı olarak, "evrenin kişileştirilmiş, aşkın bir yaratıcısının varlığını reddeden" kişidir. Başka bir deyişle, Poidevin'e göre, ateizm din karşıtı değil, dinin belli bir algılanış biçiminin, teistik din anlayışının, hattâ onun da alttürü olan bir anlayışın, yani Tanrı'nın varlığının kanıtlanabileceğine inanan ve dolayısıyla bu inancı bilgi statüsüne çıkarmak isteyen özel türden bir anlayışın karşıtıdır. Yine ona göre, üstelik ateizm sadece karşıt -yani, teizmin negatifi olan- bir argüman da değildir. Ateizm pozitif bir doğaya da sahiptir ve bu

nedenle sadece rasyonel ve mantıksal çürütmelerden ibaret değildir; aynı zamanda, öncelikle kendisi tarafından doğrulanması gereken bazı iddialar da ortaya atar ki, işte ateizmin 'pozitif yanı' olarak işaret edilen şey de budur. Kısacası, Poidevin'e göre, ateizm sadece Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya yönelik teistik argümanların rasyonalitesini sorgulamaz; aynı zamanda -belki de daha çok- rasyonalite denilen şeyin Tanrı'nın varlığından çok yokluğuna işaret ettiğini göstermeye çalışır. Nihayetinde epistomolojik bir çerçeve olan rasyonalite alanından ontolojik alana sorunsuz bir biçimde geçilemeyeceği iddiasını gündeme getirir. Başka bir deyişle, akla şu ya da bu şekilde 'ihanet' etmeksizin -yani, rasyonel açıdan kaçınılmaz bir paradoksa düşmeksizin- Tanrı'nın varlığından *akla uygun* bir biçimde söz edilemeyeceği iddiasını ortaya atar ve bunu kanıtlamaya çalışır. Poidevin, söz konusu kitabında, bence işte bu teolojik paradoksun; daha doğrusu, 'Theos' ile 'logos' arasındaki paradoksun peşine düşer ki, bu da -hiç şüphesiz- başta Kant olmak üzere birçok filozofun çözmek için en çok mesai harcadığı en ciddi paradokslardan biridir.

Kant'ın paradoksu

'Dogmatik inanç' ile 'dogmatik inançsızlık' arasında bir yerlerde durmaya çalışan Kant'ın felsefî serüvenin, bu bakımdan, yani yukarıda değinilen paradoks bakımından ilginç bir örnek teşkil ettiğini söyleyebiliriz, sanıyorum. Bilindiği gibi Kant, 'fiziko-teleoloji' adını verdiği, Poidevin'in de kitabının birinci bölümünde ele almış olduğu üç teistik argümanı -kozmolojik, ontolojik ve teleolojik Tanrı kanıtlamalarını- tek tek sorgulayıp üçünün de amaçladıkları sonuca ulaşmak bakımından yetersiz kaldığını gösterdikten sonra, 'ahlâkî-teleoloji' adını verdiği ve Poidevin'in, kitabının ikinci bölümünde 'ahlâkî argüman' olarak adlandırılıp masaya yatırdığı ünlü argümanı geliştirmiştir. Kant bu argümanla, aslında yukarıda değinmiş olduğumuz paradoksu aşmaya çalışmıştı, diyebiliriz.

Bilindiği gibi, Kant öncelikle 'sanma' *(opining)*, 'inanma' *(be-*

lieving) ve 'bilme' *(knowing)* arasında ilginç ve önemli bir ayrım yaparak yola çıkar.[1] Hattâ biz konuyu biraz daha netleştirmek için, onun temelde 'inanç' ile 'bilgi' arasında esaslı bir ayrım yapmış olduğunu söyleyebiliriz, sanıyorum. Böylece o, "inanca yer bulmak için bilgiyi inkâr ettim" diyerek 'ruhun ölümsüzlüğü' ve 'Tanrı'nın varlığı' gibi meselelerin 'bilme'nin değil, sadece ve sadece 'inanma'nın konusu olabileceğini iddia etmişti. Yani biz, iki kere ikinin dört ettiğini *bildiğimizi* söylediğimiz tarzda Tanrı'nın varlığını bildiğimizden söz edemezdik; sadece, bunun böyle olduğuna *inandığımızı* söyleyebilirdik, o kadar! Başka bir deyişle, Kant'a göre, Tanrı'nın var olduğunu *biliyorum* demek, iki kere ikinin dört ettiğine *inanıyorum* demek kadar yanlış, hattâ saçma bir ifade tarzı olurdu.

Gerçekten de, Kant, 'ruhun ölümsüzlüğü' ve 'Tanrı'nın varlığı' gibi meseleleri, 'kendi başına kanıtlanamayan fakat *a priori* şartsız geçerliliği bulunan' birer postulat olarak kabul ederek, bunları bilgi ya da bilme alanının dışında tutar ve böylece onları inanç alanına havale eder görünür. Ancak Kant, Wittgenstein'ın "artık susmak gerek" dediği sınıra gelip dayandığında -elbette her halis filozof gibi- bu uyarıya kulak asmaz ve sınırı ihlâl eder. Filozof kimliğini geride bırakmadan inancın alanına girer ve felsefî spekülasyonlarını sürdürür.

Kant, önce üç farklı inanç türünü birbirinden ayırır. Ona göre biz, 'spekülatif-dogmatik', 'pragmatik' ve 'ahlâkî-pratik' olmak üzere üç farklı inanç türünden söz edebiliriz. Kant, bunlardan sonuncusunu tercih eder ve bu inanç türünü rasyonelin, dolayısıyla felsefî etkinliğin alanına dahil eder. Ve böylece, 'içindeki ahlâk yasası'ndan hareketle 'başının üzerindeki yıldızlı gökyüzü'nün yaratıcısının varlığını -elbette kanıtlamaya değilse de- temellendirmeye yönelir. Her ne kadar Kant, Tanrı'nın ontolojik olarak *kanıtlanma*sından çok epistemolojik olarak *temellendirilme*siyle ilgilenmiş olsa da, yani *orada* var olan bir Tanrı'nın varlığını kanıtlamak yerine *burada* tahayyül edilen bir Akıl İdesi olarak Tanrı İdesi'ni temellendirmeye ça-

1 Kant'ın görüşlerinin yorumunda -büyük ölçüde- şu eserden yararlandım: Mehmet S. Aydın, *Tanrı-Ahlak İlişkisi*, Türk Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.

lışmış olsa da, son tahlilde onun konumu, şüphesiz Poidevin'in, söz konusu kitabında değinmiş olduğu radikal teologların konumundan oldukça farklıdır. O, Tanrı ldesi'ni salt bir ide ya da salt bir illüzyon olarak görmez. Tanrı, onun için sadece ahlâkın bir şartı, gereği de değildir. Hattâ Kant'ın yaklaşımında Tanrı ahlâkı değil, tam tersine ahlâk Tanrı'yı mümkün kılar gibi görünüyor, diyebilsek bile; bu, onun Tanrı'nın varlığı konusunda sarsılmaz bir inanç taşıdığı gerçeğini asla değiştirmez. Kuşkusuz, burada sorun Kant'ın taşıdığı bu 'inanç'ta değil, bu inancın her nasılsa 'sarsılmaz' nitelik taşımasında; üstelik, bu 'sarsılmazlık' niteliğinin de inancın doğasından değil, aklın doğasından kaynaklandığı iddiasındadır. Aşağıda biraz daha yakından bakacağız, ancak şimdilik şunu söylemek mümkün görünüyor: Kant, inancı gereksiz hale getirebilecek kadar güçlü bir akıl kavramıyla çalışmaktadır ve bu, onun başlangıçta kendisi tarafından konmuş olan 'inanç-bilgi ayrımı'nı belirsizleştirmeye eğilimli bir akıl kavramıdır. Başka bir deyişle, onun aşkın idealizmi paradoksal sonuçlara eğilimlidir. Bana öyle geliyor ki bu idealizm, Kant'ı, başlangıçta tam da kendisi tarafından çekilmiş olan epistemolojik sınırların ötesinde kalan 'şey'lerin ontolojik statüsünü tanımak zorunda bırakır. Tıpkı 'kendinde-şey' gibi, Tanrı da insanın bilme yetisinin çok ötesinde bir yerlerde olmasına rağmen, nihayetinde işte oradadır ve vardır.

Bilgi için sınır çizmenin kendisi zaten paradoksal bir eylemdir; çünkü, sınırın bu tarafı hakkında olduğu kadar öteki tarafı hakkında da bazı şeyleri bilmeyi gerektirir ki, bu da bilinemeyen hakkında bazı bilgilere sahip olabilmek gibi paradoksal bir duruma yol açar. Sanırım Kant'ın içine düştüğü durum da buydu. Zira görünen o ki, inanç ile bilgi arasına koyduğu sınırı ilk ihlâl eden kişi, Kant'ın ta kendisidir.

Yukarıda da söylemiş olduğumuz gibi, sınır çizme eyleminin kendisi zaten bariz bir sınır ihlâli halini içerir. Kant örneğinde, bu sürecin aşağı yukarı şu biçimde gerçekleştiğini söyleyebiliriz, sanıyorum: Kant, başlangıçta inanç ile bilginin alanlarını net bir şekilde birbirinden ayırır; ancak, ona göre,

inancı bilgiden ayırmak onu akıl-dışı bir alana havale etmek anlamına da gelmez. O, 'ahlâkî argüman'a, yani ahlâktan hareketle -elbette ahlâkı vazeden ya da mümkün kılan değilse de- bu ahlâkın mümkün ya da gerekli kıldığı bir Tanrı'nın varlığının temellendirilmesi işine mantıksal, dolayısıyla rasyonel bir form kazandırmaya çalışır. Sonuç, başlangıçta Kant'ın kendisi tarafından ortaya konmuş olan ayrımın belirsizleşmesi, hattâ silinmesi olmuştur, diyebiliriz sanıyorum. Kısacası, Kant önce bilgi ile inancı birbirinden ayırır; sonra, inancı kendi içinde üçlü bir ayrıma tâbi tutar ve daha sonra da bunlardan birini, son tahlilde genel-geçer ya da evrensel bir 'bilgi' statüsüne kavuşturmaya çalışır. Başka bir deyişle, o başlangıçta, inanca bilgi maskesi takan 'dogmatik inancı' ve 'dogmatik inançsızlığı' reddeder ve bunların karşısına 'şüpheyle karışık inanç'ı çıkarır; ancak, bundan sonra tüm entelektüel enerjisini bu inanç içindeki 'şüphe'yi ortadan kaldırma uğruna harcar. Bence paradoks tam da buradadır işte: Akıl -kendi ayağını kaydırıp kendi içinde çelişkiye düşmeksizin- kendi dışına asla çıkamaz!

Poidevin'in kitabında, Kant doğrudan doğruya hedef alınmamış olmakla birlikte, onun içine düşmüş olduğuna benzer türden birçok teolojik paradoks sergileniyor. Konuyu gereksiz yere uzatmamak için, bunlardan sadece birine ve en ünlüsüne değinmek sanırım yeterli olacaktır. Poidevin -kitabının özellikle 48. ve 76. sayfalarında- 'kozmolojik argüman'ı irdelerken, yani evrendeki her şey gibi evrenin kendisinin de bir nedeni olmalı, biçimindeki ünlü teistik iddiayı sorgularken, bence, bu argüman ya da iddianın içine düşmüş olduğu çıkmazı oldukça çarpıcı bir biçimde ortaya koyar: Biz, aklın sınırları içinde kaldığımız sürece, bir ilk Neden'i, artık kendisinin nedeni olmayan bir nihaî nedeni, yani Tanrı'yı -iddianın bizzat kendisinde de açık bir biçimde görebilecek olduğumuz gibi- sadece ve sadece söz konusu iddianın merkezine yerleştirilmiş olan 'nedensellik' fikrinden vazgeçersek kabullenebiliriz. Bence bu, aklın değil, sadece ve sadece inancın körlemesine üzerinden atlayacağı, atlayabileceği türden bir 'mantıksal boşluk'tur. Ve yine bence, Kant, her ne kadar spekülatif aklın yukarıda belir-

tilen türden dinsel konular üzerinde konuşurken kaçınılmaz bir biçimde içine yuvarlandığı, yuvarlanacağı boşlukların farkında olan bir filozof olsa da, onun 'ahlâkî te(l)eoloji'sinde de bu türden bir boşluğun varlığının yankılandığı rahatlıkla söylenebilir, sanıyorum.

Kantçı ahlâk, asla tartışma götürmeyecek bir biçimde etik öznenin otonomisine dayanır ve dinsel inanç, sadece bu 'moral özbilinç'in mantıksal sonucu olarak ortaya çıkar. Doğru! Ancak, burada da sorun, etik öznenin otonomisinde değil, bu otonomiden inanca giden yolun 'mantıksallığı' iddiasındadır. Poidevin'in de belirttiği gibi, "Özerk ahlâk, tanımı gereği Tanrı'dan bağımsızdır, dolayısıyla bir anlamda, Tanrı bir etik dayanak olarak gereksizdir." 'Mantık' bunu gerektirir; ancak, Kant özerk etik öznenin eylemlerini evrensel bir buyruk olarak dayatabilmek için, mantığı başka bir mecraya iter. Kuşkusuz, Kant burada mantıksal değil, aslında sadece ahlâkî kesinlik peşindedir; ancak, bu takip onu kaçınılmaz bir biçimde çıkmaza sürükler. Zira 'kesinlik' ahlâka değil, mantığa ait bir kipliktir ve doğal olarak, ahlâkı mantığa *dayandırma* arzusu nihayetinde mantığı ahlâka *dayatma*ya yol açar.

Bu bakımdan -ilginçtir ki- örneğin bir Gazali'nin bu konulardaki akıl yürütmeleri, yine örneğin bir Kant'ın aynı konulardaki akıl yürütmelerine göre -kuşkusuz ulaştığı sonuçlar hiç de felsefenin lehine olmamasına rağmen, bu sonuçlara ulaşmak için izlediği yol bakımından- bana çok daha 'felsefî' görünüyor. Zira görünen o ki, Gazali söz konusu paradoks karşısında -ortaya çıkmış ya da çıkabilecek olan rasyonalite sorunlarını derhal sezmek anlamında- Kant'tan çok daha 'uyanık' durumdadır -her ne kadar onun bu 'uyanık'lığı, özellikle kendisinden sonra felsefenin, İslâm dünyasında neredeyse bir 'ölüm uykusu'na dalmasına yol açmış olsa da...

Poidevin, yukarıda değinmiş olduğumuz paradoksun gerçek kaynağını aydınlatabilmek için, bilim felsefesindeki önemli bir tartışmaya değinir ve bilim felsefesinde teori-olgu ilişkisini tanımlama bakımından öne çıkmış olan üç farklı konum ayırt edilebileceğini söyler. Bunlardan birincisi, teorileri 'gerçeklik'e

ya da 'olgular'a denk düşen ya da denk düşmesi gereken 'gösterge sistemleri' olarak kabul eden 'gerçekçi konum'; ikincisi, teorileri 'gerçeklik'in ya da 'olgular'ın şu ya da bu şekilde gözlemleyebileceğimiz yanlarını bir araya getiren 'sembol sistemleri' olarak gören 'pozitivist konum' ve nihayet üçüncüsü de, teorileri bizim 'gerçeklik' ya da 'olgular'a ilişkin 'kurgularımız' ya da 'modellerimiz' olarak değerlendiren 'araççı konum'dur. İşte Poidevin, söz konusu paradoksun, esas olarak, bilim felsefesindeki 'gerçekçi' konuma denk düşen, bu nedenle bizim 'teolojik gerçekçilik' olarak adlandırabileceğimiz konumdan kaynaklandığını iddia eder. O, böyle bir 'gerçekçi' tavra dayalı teist ve hattâ ateist konumların rasyonalitesini sorgular ve onların "Tanrı var mıdır?" gibi bir soruya verdikleri olumlu veya olumsuz yanıtların değerini irdeler.

Poidevin, Carnap'ın ontolojik soru ya da sorunların doğasına ilişkin ünlü 'deflasyonist argüman'ını devreye sokarak, bu tür soru ya da sorunların aslında epistemolojik bir nitelik taşıdığı iddiasını gündeme getirir. Poidevin'e göre, "Tanrı var mıdır?" gibi bir soru, "Tanrı'nın gerçekliğine ilişkin değil; teistik çerçeveyi benimsemenin uygunluğuna ilişkin bir soru olarak ele alınmalıdır" (s. 199). Poidevin'in Carnap'tan aldığı bir örneği kullanarak şunu söyleyebiliriz: Biz matematikteki "sayı çerçevesini benimsemiş olabiliriz, ama bu bizi sayıların gerçek olduğunu düşünmeye zorlamaz" (s. 11). Oysa teistlerin, özellikle de 'teolojik gerçekçilik' konumunu benimsemiş olan teistlerin yaptıkları tam da budur. Onlar, ancak kendi 'epistemolojik çerçeveleri' içinde anlam taşıyabilecek olan önermeleri, bize 'ontolojik hakikatler' olarak dayatmaya kalkarlar ki, işte gerçek sorun tam da bu noktada karşımıza çıkar. Kuşkusuz, bu cümledeki 'biz' ateistlere, yani başka bir 'epistemolojik çerçeve' içinde düşünen ve hareket eden kişilere işaret eder. Ve Poidevin'e göre, hem teistler hem de ateistler, içine hapsoldukları 'gerçekçi konum'un hapishanesinden kurtulmadıkça, dolayısıyla birbirlerine yönelttikleri soruların 'içsel' değil 'dışsal', yani yöneltildikleri çerçevenin içindeki önermeleri değil, söz konusu çerçevenin kendisini hedeflemekte olduğunun far-

kına varmadıkça, onların birbirlerini anlamaları ve birbirleriyle anlamlı bir biçimde tartışmaları asla mümkün olmayacaktır.

Bu bakımdan -diyebiliriz ki- Poidevin, bu kitabında sadece güçlü bir ateizm savunusu geliştirmekle yetinmez. Aynı zamanda, güçlü bir teizm savunusu yapmayı da üstlenir. Daha doğrusu, teizmi alt edilmesi en kolay formunda sıkıştırıp 'işini bitirmek' gibi cazibeli ancak aynı oranda şaibeli bir yola girmek yerine, metafizik yüklerinden kurtarılmış güçlü bir teizm ile güçlü bir ateizmi karşı karşıya getirmek, daha uygun bir deyişle 'buluşturmak' gibi oldukça meşakkatli ancak aynı oranda da verimli bir yolda yürümeyi seçmiş görünmektedir. Eğer yanlış algılamıyorsam, Poidevin bize şunları söylemek ister gibidir: Eğer 'rasyonalite' denilen şeyi geniş anlamda, yani hem teist hem de ateist konumları kuşatan genel bir çerçeve olarak alır ve üstelik bu epistemolojik çerçeveyi -örneğin bir Hegel'in yaptığı gibi- ontolojik realite ile örtüştürürsek, bu teistten çok ateistin iddialarını doğrulayan bir çerçeve olur. Başka bir deyişle, eğer bu tartışmada taraflar arasında kullanılan dili, 'gerçekçi konum'un anladığı tarzda, yani kendi dışındaki birtakım 'kendilikler'e işaret eden bir 'gösterge sistemi' olarak alır ve bu dili tamamen bir 'düz anlamlar' düzleminde yorumlarsak, teist ile ateisti uzlaştırmak bir yana, bir arada yaşatmak bile mümkün olmaz. Ancak 'rasyonalite'yi dar anlamda alır ve onu, verili bir epistemolojik çerçeve içinde dile getirilen önermeler arasındaki mantıksal bir tutarlılık hali olarak tanımlarsak, ateizm ile denk statüde bir teist konum tasavvur edebiliriz. Daha doğrusu, 'rasyonalite' denilen çerçeveyi, teist ve ateist iddiaların sorgulanacağı bağımsız bir 'mahkeme' olmaktan çıkarıp bu tür iddiaların özgürce karşı karşıya gelebileceği bir 'agora' olarak tasavvur edebilirsek, bu konumların bir arada dostane bir biçimde yaşabileceklerini de algılayabilir ve umabiliriz.

Peki ama, bu ne ölçüde mümkün bir şeydir ve nasıl sağlanabilir? Bu soruların yanıtını, sanırım Poidevin'in kitabının politik içermelerini değerlendirerek bulabiliriz. Öyleyse şimdi kendimize şu soruyu yöneltebiliriz: Poidevin'in kitabının politik içermeleri nedir? Belki de şöyle sormak daha doğru olacak:

Bu kitabın çevirisinin, burada, Türkiye'de yayımlanmış olmasının politik anlamı nedir? Başka bir deyişle, bu kitabın burada yayımlanmış olmasından ne umabiliriz?

'İyinin ve kötü'nün berisinde yaşamak

Poidevin, kitabının politik içermesi hakkında oldukça net konuşur: "Bu kitabın bir politik mesajı varsa, o da hoşgörü çağrısıdır" (s. 16). Ancak bu net ifadeyi izleyen iki cümle arasında tuhaf bir çelişki, daha doğrusu gerilim vardır. Poidevin, "Ateistler ve Tanrı'ya inanlar eğer birbirlerini anlayabilirlerse yan yana barış içinde yaşabilirler," der ve hemen ardından şöyle devam eder: "... taraflardan biri ötekini ahlâkî olarak yoz ya da akıl dışı olarak elinin tersiyle ittiği müddetçe, karşılıklı anlayış ortamına hiçbir zaman erişemeyeceklerdir" (s. 16). Görülebileceği gibi Poidevin, inanan ve inanmayanların yan yana yaşayabilmelerini, onların 'birbirlerini anlayabilme' koşuluna bağlar; ancak, bu 'karşılıklı anlayış'ın ortaya çıkabilmesini de 'tarafların birbirini dışlamadan yaşayabilme' koşuluna... Bana öyle geliyor ki bu 'gerilim', teolojik ya da felsefî bir atmosfer altında değil, ancak ve ancak bambaşka bir yerde, politik bir atmosfer altında 'boşaltılabilir'; ya da başka bir deyişle, bu gerilim, ancak söz konusu gerilimin tınısını akort edebilecek uygun bir politik kubbe altında, sadece burada 'hoş bir sada' yaratabilir.

Belki şu yorumu da eklemek uygun olacak: Teistler ile ateistler, son derece kanlı ve acılı bir tartışma ve çekişme süreci içinde birbirleriyle kıyasıya kapışarak ontolojik bir zeminden epistemolojik, oradan da nihayetinde etik bir zemine yuvarlandılar. Şimdi Poidevin, bu anlamsız kavgayı bitirmek için, bize sanki şunu önerir gibidir: Zemini sahiplenmek için boğuşmak yerine, ayaklarımızı bu zemine sağlam bir biçimde basarak birbirimizi görmeye ve anlamaya çalışmalıyız; ya da başka bir deyişle, zemin için birbirimizle tutuşmak yerine, o zeminde ayağa kalkabilmek için birbirimize tutunmalıyız. Poidevin'in kitabından benim çıkardığım en özlü sonuç ya da

ders şu: Teist ya da ateist, her ne isek, içine düşmüş olduğumuz bu anlamsız kavgadan ancak ve ancak ahlâkın otonomisini tanırsak kurtulabiliriz. Tanrı'nın varlığını gerekli ya da gereksiz görmeyen; Tanrı'nın varlığına ya da yokluğuna muhtaç olmayan gerçekten özerk bir ahlâk... bir arada yaşama zemini ancak burada bulunabilir.

'Tanrı öldü! O halde, her şey mubah!' yargısının boş olduğunu modern teizm de modern ateizm de gördü. Şimdi biz - artık bu zamir teistleri de ateistleri de, en azından onların içlerindeki bir 'azınlığı' *hep birlikte* içeriyor- biliyoruz ki, "Tanrı varsa bile, onu öldürmek gerek!" diyen modern ateist tavır ile "Tanrı yoksa bile, onu yaratmak gerek!" diyen modern teist tavır aslında aynı boşluğu doldurmaya çalışmaktadır ve dolayısıyla aynı hedefe yönelmiştir: Etik.

Poidevin, bir yerde "ateistler neyin kötü neyin iyi olduğuna ilişkin [olarak] teistlerle tamamen aynı görüşleri taşıyabilirler ve teistler kadar iyi ya da kötü davranabilir"ler diyor (s. 122). Kuşkusuz, aynı şey teistler için de geçerli. Onlar da, neyin iyi neyin kötü olduğu konusunda ateistlerle tamamen aynı görüşleri taşıyabilirler ve ateistler kadar iyi ya da kötü davranışlar sergileyebilirler. Tanrı'ya inanıyor olmanın, etik açıdan doğru olan davranışı sergilemenin garantisi olmadığını; aynı şekilde, Tanrı'ya inanmıyor olmanın, etik açıdan doğru olan davranışı sergilemenin engeli olmadığını artık hepimiz biliyoruz ya da bilmemiz gerekir. Çünkü insanız ve -en azından- birbirimizi tanıyoruz; Tanrı'yı bu işe karıştırmaya hiç ama hiç gerek yok! Şimdi, aklı başında bir teist ile aklı başında bir ateistin altına tereddütsüz imza atacakları deyiş galiba şu: "Tanrı varsa bile, o masumdur!" Çünkü o -eğer varsa- "iyinin ve kötünün ötesinde" yaşadığı için, böyle mutlak bir özgürlüğe sahip olduğu için Tanrı'dır; çünkü biz, 'iyinin ve kötünün berisinde' yaşadığımız için, böyle bir 'ceza' ya da 'eza'ya mahkûm olduğumuz için insanız.

"Yüzde 1'de... yüzde 100 var olabilmeli"

Peki ama, ya Türkiye? Üzerinde yaşamakta olduğumuz bu ülke, bu sorunları, bu düzeyde ve bu biçimde yaşayabileceğimiz bir yer midir? Ya da az önce sorduğumuz soruyu tekrarlayalım. Poidevin'in bu kitabının, burada, Türkiye'de yayımlanmış olmasından ne umabiliriz?

Türkiye, sadece siyasal sistem ya da -kısaca- devlet olarak değil, toplum olarak da 'demokratlığını' giderek siyasîleşen, dolayısıyla da giderek dünyevîleşen bir din karşısında test etmek talihsizliğine uğramış bir ülke. Kuşkusuz, bu topraklarda yeşeren siyasal İslâm'ın da talihi pek parlak değil. Zira o da, makul dozda bir demokrasinin hemen hiçbir zaman hayata geçmediği, dolayısıyla demokrasi adına hemen hiçbir sağlam geleneğe sahip olmayan bir ülkede, mevcut demokratik prosedürleri 'kullanmak' ile 'eleştirmek' arasında kararsız bir şekilde salınıp duruyor. Dolayısıyla, birbirleriyle çatışıp duran tarafların her ikisi açısından da demokrasi denilen şey, bırakın birlikte yaşamanın ortak bir zemini olmayı, birbirlerini alt edebilecekleri bir 'cephe' olarak bile değil, sadece ve sadece asıl hedefe ulaşmak için soluklanılan geçici bir 'mevzi' olarak algılanıyor. Dolayısıyla, böyle bir karşılıklı mevzileşme içinde, aslında siyasal bir çerçeve olması gereken laiklik, siyasal bir hareket haline geliyor ve biz, *sözümona* 'laikler' ile *sözümona* 'dindarlar' arasında geçen tuhaf bir dünyevi iktidar kavgasının içine yuvarlanıyoruz.

Bu tuhaf kavga içinde, tarafların her ikisi de hemen hiçbir siyasal aracı, siyasal kavramı karşı tarafa bırakmama konusunda son derece kararlı. Kürşat Bumin'in kısacık bir yazısında oldukça net bir şekilde özetleyivermiş olduğu gibi, bu tuhaf kavga içinde 'laikler', 'gerçek dindarlar'ın kendileri olduğunu; 'dindarlar' da 'gerçek laikliği' kendilerinin temsil ettiğini ciddi ciddi iddia edebiliyorlar. Buradan, 'dindar' geçinenlerin kendi 'dindarlıklar'ından, 'laik' geçinenlerin de kendi 'laikliklerin'den pek emin olmadıkları sonucuna ulaşmak mümkün; ancak, ulaşılabilecek daha vahim bir sonuç, tarafların her ikisinin de karşı tarafın siyasal bir zeminde taraf olabilme hakkı-

nı elinden almaya yönelik açık bir totaliter arzu ya da niyete sahip olduğudur. Zira her iki taraf da, kendilerinin 'çoğunluğu' temsil ettiğinden adı gibi emindir ve demokrasiyi bir 'çoğulculuk' hali olarak değil de, bir 'çoğunluk' hali olarak algılamaya ve yaşamaya meyillidir.

Böyle bir kör dövüşü ortamında, Poidevin'in kitabı bize, burada, bu -nüfusunun yüzde doksan dokuzunun Müslüman olduğuna inanılan- ülkede, Tanrı'ya inanmayanların da -'yüzde bir' de olsa- var olduğunu fark ettirebilir mi? Ateizm farklı bir düşünme ve yaşam anlayışı olarak, toplumumuzun demokratlığının siyasal, sosyal ve kültürel açıdan sınanmasında pozitif bir rol oynayabilir mi? Demokrasinin 'çoğunluklar'dan çok 'azınlıklar'ın eseri olduğu gerçeğini göz önüne alırsak, sanırım bu sorulara olumlu yanıt vermemiz mümkündür.

Ülkemizdeki tablo gerçekten de ilginç: Bir yanda nüfusun 'yüzde 99'unu temsil ettiği iddiasını taşıyan 'gerçek laikler'in ve 'gerçek dindarlar'ın gürültüsü; diğer yanda ise 'yüzde 1'i temsil ettiği düşünülen -başka bir dine ya da hiçbir dine ait olmayan- 'ateistler'in suskunluğu... İnancın siyasallaştığı bir yerde, sırf bu nedenle -her ne kadar istenilir bir şey olmasa da- inançsızlık da siyasallaşabilir. İnancın iktidar vaaz ettiği ya da talep ettiği bir yerde, elbette inançsızlık da zorunlu olarak muhalif bir konuma düşer ve doğal olarak -en azından- bir 'karşı-iktidar' odağı olma talebini dile getirebilir. Bana öyle geliyor ki, bugün ülkemizde, hemen her konuda olduğu gibi bu konuda da demokratik, ama gerçekten demokratik bir ortam olasılığı, sadece ve sadece bu anlamlı 'suskunluk' bu anlamsız 'gürültü'yü bastırdığı an ortaya çıkabilir. Zira farklı sesleri işitebilmek için, her şeyden önce bu gürültünün susturulması; bunun için de, suskunluğun dillendirilmesi gerekir.

İşte Poidevin'in kitabı -politik olarak- bana bu açıdan, yani suskunluğun dillendirilmesi açısından; gerçekten laik demokratik bir siyasal, sosyal ve kültürel zemin inşâsında, inanmayanların da göz ardı edilemez bir taraf olduğunu anımsatma bakımından son derece önemli bir işlevi yerine getirmeye aday görünüyor.

Kutsal değerler *üzerinde* ve *üzerinden* siyaset yapmanın bu kadar yaygın ve yerleşik olduğu bir ülkede, ateizm hem 'siyasal İslâm'ın hem de 'siyasal laisizm'in gerçek yüzünü ortaya çıkaracak bir turnusol kâğıdı işlevini görebilir. Ülkemizde, siyasal İslâm'ı sollayabilmek için sola dinsel bir renk vermeye çalışan 'sosyal demokratlar'dan, solu neredeyse Aleviliğin bir kolu olarak gören, 'inançları' için ölen mensuplarına 'şehitlik mertebesi' sunan 'radikal solcular'a; dini, toplumsal bir uzlaşma zemini olarak kullanmak isteyen 'laik' 'derin devlet'ten, toplumsal bir çözülme katalizörü olarak kullanmak isteyen 'dindar' 'derin millet'e kadar hemen her kesimde kendisini gösteren ortak bir sorun var: Samimiyetsizlik! Bir türlü 'kendi olamama' hali... Ötekiyle diyaloga, tartışmaya girmek yerine, güya ötekiyle arasında hiçbir gerçek sorun yokmuş gibi yapma hastalığı... Kısacası, karşılıklı 'oynama'... Ateistler, işte tam da bu 'oynak' ortamda, sadece ölü bedenlerinin değil, asıl, yaşayan bedenlerinin haklarını samimi bir biçimde talep ederek bu toplumsal 'karşılıklı oynama' haline son veremeseler de, en azından kişisel olarak artık 'oynamama'yı seçebilirler. Sadece bu, yani başkalarını değil, öncelikle kendini aldatmama halini seçme bile yeteri kadar politik bir tavırdır ve dolayısıyla öncelikle kendimizi, daha sonra başkalarıyla kurmuş olduğumuz ilişkilerimizi ve nihayet o 'başkaları' olarak gördüğümüz kişileri etkileme potansiyeli taşır. Poidevin'in kitabı, bize işte bu seçimin koşulları ve sonuçları hakkında oldukça verimli bir tartışma fırsatı sağlayabilir, diye düşünüyorum. Umarım bu fırsatı harcamaz; 'oynama'yı sürdürmek yerine, bu kitapla ve dolayısıyla kendimizle yüzleşmeyi seçeriz.

Sözün özü, Poidevin'in bu kitabı, bence, ülkemizdeki entelektüel ve politik bir boşluğu doldurmak açısından son derece yerinde bir seçim. Öyleyse, biz de artık bu bölümün başlığındaki boşlukları doldurabiliriz: Bu ülkede -yüzde 1 de olsa- ateistler de yüzde 100 var olabilmeli! Zaten demokrasi dediğimiz de, 'yüzde 1'in de 'yüzde 100' var olduğu, var olabildiği bir rejim değil mi?

HAYALETE ÖVGÜ YA DA MAHŞERÎ İŞSİZLİK*

1

Ahmet Oktay'ın *Hayalete Övgü* adlı şiir kitabı şu iç ürpertici dizelerle başlar; tıpkı durgun bir suya aniden düşen taş gibi, etrafına 'hale'ler yayarak açılır:

> *Hızla tenhalaştı vakitler,*
> *kahkahalar da azaldı sofrada;*
> *işitiliyor, dinmedi yıllardır*
> *ilerleyen bataklığın sesi.*

'Vakitler'in artık sadece çekip gittikleri bir ana işaret etmektedir sanki bu dizeler. Ya da şöyle söyleyelim: Zaman, insanın sadece ensesinde hissettiği soğuk bir soluğa dönüşmüş gibidir. Üstelik, bir zamanlar insanın etrafında tavaf edip duran sesler, soluklar da kesilmeye başlamıştır birer ikişer. Ayak sesleri -giderayak- azalmaktadır. Tenha, -deyim yerindeyse- 'Haşimî' bir akşam çökmektedir ruha ve dışarıda sadece -korkudan 'ölüm' deyip geçtiğimiz- 'bataklığın' her geçen an daha da yaklaşan

(*) "Ahmet Oktay Şiiri ve 'Hayalete Övgü'" başlıklı, 6. Akdeniz Altın Portakal Şiir Sempozyumu'nda sunulmuş olan bildiridir. *Yasakmeyve* dergisinin Nisan-Mayıs 2003 tarihli 3. sayısında yayımlanmıştır.

'sesi' duyulmaktadır. İnsan -biçare- 'iç kale'sine çekilir; ruhunun en ücra köşesine siner ve ancak orada fark eder ki, şimdi gerçekten 'tek başına'dır. Ne bir ses ne bir koku; varsa bile, artık her şey uçucu, her şey gurbet burcundadır. Dostlar, arkadaşlar, sevgililer... hepsi birer ikişer uzaklaşmış ve dünyanın ortalık yerinde bir başına, yapayalnız bırakmışlardır insanı. Ancak giderayak farkına varılır: Yeryüzünde nihayetinde sadece kendine sarılabilir ve sadece kendine katlanabilir artık, 'insan' denen 'eşref-i mahlûkat'. Dönüp dolaşıp başa dönmüştür, kısacası. Birçok şey yaşamış, birçok badire atlatmış, dünyanın günahına girmiştir; ancak, şimdi bir 'cenin' kadar masumdur. Masumdur; ancak, ana rahminin sarıp sarmalayan o kutsal sıcaklığından mahrum bırakılmış prematüre bir cenin kadar da mahzundur. Upuzun bir rüyadan henüz uyanmış olmanın mahmurluğu vardır sanki üzerinde; ancak, doğrulan ayaklarının bastığı yerde, bir telaş bir kıyamettir kopmakta ve ağır ağır Mahşer kurulmaktadır.

Tanık olan herkes bilir, Mahşer, aslında -eğer kurulursa, elbette- her insanın kendi içinde kurulur. Ruhunun en tenha, en ücra köşesine çekilen insanı bekleyen 'büyük sır' ya da sürpriz de budur işte: 'Mahşer' denilen yer -yeteri kadar yakından bakınca- birazcık ana rahmini andırır. Orada da burada da ötekilerin içinde -onlar tarafından sıkıca sarılıp sarmalanmış, kuşatılmış olsak da- nihayetinde 'tek başına' kalmışızdır bir kere. Dolayısıyla, orada da burada da mecburuzdur ötekilere. Kısacası, her ikisinde de, birlikte ve tek başınayızdır. Bu nedenle, Mahşer -tıpkı ana rahmi gibi- 'ıssız'; ancak, yine de 'kalabalık' bir yerdir.

Ve işte bu sebeple, sırf bu sebeple, şu kadim 'hayır-dua'daki anonim bilgeliği belki şimdi daha iyi anlayabiliriz: Ne mutlu, tabutu 'ana rahmi'ni, cenazesi 'Mahşer'i andırana!

2

Şiir, insanın en mahrem sesidir; insanın en ücra, en tenha halinin bazen -sebepli sebepsiz- bir neşe ya da hazzı dışavurmak, bazen de -yine sebepli sebepsiz- bir korku ya da ürpertiyi içe

atmak, bastırmak için çaldığı bir ıslık kadar *şahsi ve muhteremdir*, bilirim. Şiir -çoğu zaman- insanın kendi kendisiyle konuşması; belki de, konuşmak zorunda kalmasıdır, bilirim. Bu nedenle, şiir yazabilmek için insanın öncelikle kendisinin çoğalması; hiç değilse kendi özünde bir muhatap bulabilmesi; en azından, 'kendi özü' ile; 'kendi' ile 'öz'ü arasında bir diyalog kurup zamanla 'kendisi' haline gelebilmiş olması gerekir, bilirim. Şiir, hemen her zaman, ser verip sır vermeyen son derece inançlı ve inatçı bir kahraman gibi dikilir insanın karşısına; bu nedenle, bir şiiri 'çözme'ye, bir şiire nüfuz etmeye kalkışmaktan daha beyhude bir çaba olamaz, bunu da bilirim. Üstelik, sırf şiirin 'kahramanlığı'ndan kaynaklanan bir ketumluk da değildir bu. Affınıza sığınarak, şiirin, ama *harbi* şiirin 'kahraman' olduğu kadar, aynı zamanda bir o kadar da 'laz' olduğunu söyleyeceğim. Kısacası, şiir aslında 'kahraman' bir 'laz'dır. Ser verip sır vermez; ama, onun bu 'kahramanca' ketumluğu birazcık da 'lazlığı'ndan kaynaklanır; zira, onun 'ser verip sır vermeyen' kahramanca duruşunun altında, inatçılığı kadar 'sır'ın ne olduğunu aslında çoktan unutmuş olmasının da payı vardır. Söylemek istediğim şeyi biraz daha açık kılabilmek için, şiirin bilim, özellikle de felsefeyle ilişkilerine yönelmek şu an bana bir zaruret olarak görünüyor.

Biliyoruz ki, bilim 'gerçek'in, şiir ile felsefe ise 'hakikat'in peşindedir. Bu sebeple, diyebiliriz ki, şair de filozof da aslında 'karşılıksız' kalmaya mahkûm, 'imkansız' bir arayışın ya da aşkın ardına düşmüştür. İkisi de, 'hakikat'i *dile getirmeye* çabalar. Dile geldiği an -tıpkı elde edildiği an yavaş yavaş tüm gizemini yitirmeye başlayan maşuk gibi- zamanla kuru bir 'gerçek'e dönüşecek olan bir 'hakikat'in büyüsüne kapılmışlardır ve işte bu sebeple, imkânsız bir aşkla -aslında sadece kendi kendilerine- yanıp tutuşurlar.

Şiir ile felsefe -aşağı yukarı aynı ölçüde talihsiz olmalarına rağmen- yine de farklı bir kadere boyun eğerler. Hattâ -elbette geçici olarak- şu önerme bile ortaya atılabilir: Şiir, 'hakikat'e ulaşmak değilse de, yaklaşmak bakımından felsefeye göre daha talihlidir. Zira felsefe -her ne kadar gözü daima 'hakikat'te

olsa da- aslında 'hakikat'e değil, onu 'kendine getirmeyi' umduğu dile vurulmuştur. Şiir ise -hiçbir zaman görmemiş olduğu halde- sadece 'hakikat'e, hattâ doğrudan ona da değil, sadece onun 'hayali'ne meftundur ve bu nedenle, büyük bir hınçla, öfkeyle, hırsla, kendisi ile o 'hayal' arasına giren, böylece kendisini zorunlu bir gurbete mahkûm eden dile yüklenir.

Filozof sözcüklere sarılır; şair ise, saldırır... Şair, sözcüklere indirir kazmasını; tıpkı, kara elmasın damarını bulmak isteyen madenci gibi, içini oyar ocağının. Şairi, filozoftan çok madenciye yaklaştıran budur belki de: "Madencinin lâmbası ve kandili ozanın"... kömüre ya da 'hakikat'e giden yolu aydınlatacak ışığı alınlarında taşımaları değil; her an patlamaya hazır grizu tehdididir onları birbirlerine yaklaştıran. Şair, korkuyla vurur dilin damarlarına kazmayı ve 'hakikat'in göçükleri altında kalır.

Filozof dili kullanır; şair ise işler... Şair, ardındaki -ya da daha doğrusu, aklındaki- hayale ulaşabilmek, dokunabilmek için dili yontar. Filozof, 'hakikat'i dile getirebilmek için lafı dolaştırır; şair ise, yüzündeki peçeyi ya da maskeyi indirip -bir anlık da olsa- cemalini göstermesi için, iyice işlenmiş, perdahlanmış sözcüklerle, 'hakikat'i ayartmaya çalışır.

Stefan Zweig'ın, 'hakikatle ilişkisi mutlak monogam' olan Kant ve onun 'düşünsel oğulları' Schelling, Fichte, Hegel ve Schopenhauer gibi filozoflar ile Nietzsche tarzında 'felsefe çapkını' filozofları birbirinden ayırt etmek için kullandığı bir mecaz, sanırım filozof ile şairi -'hakikat'le ilişkileri bakımından- ayırt etmek için de kullanılabilir: Filozof, 'hakikat'i 'nikâhlı karısı' olarak 'eve atma' peşindedir; şair ise, tıpkı Don Juan'ın "her kadında *kadını*" araması gibi, her 'hakikat'in içindeki '*hakikat*'i, "hep soyut ve hiç ulaşılmaz olanı arar."[1] Öyleyse, şunu söyleyebiliriz sanıyorum: Filozofun -çoğu zaman- dilinin altında ıslatıp durduğu bir 'bakla' olan 'hakikat, şairin -hemen her zaman- dilinin ucundadır.

Şairin kendisinin bile -olsa olsa- dilinin ucunda olan bir 'hakikat'i dile getirmeye; şiirin kendisinin bile -zaten çoktan-

1 *Dünya Fikir Mimarları: Kendileri ile Savaşanlar*, çev. G. Aytaç, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1991, s. 91-92.

unutmuş olduğu bir 'sır'ı deşifre etmeye kalkışmak, büyük cüret, biliyorum. Ancak, bugün burada şiir hakkında bildiğim, daha doğrusu bilebildiğim her şeyi ihmal ve ihlâl ederek, Ahmet Oktay'ın *Hayalete Övgü* adlı şiir kitabının, girişte değindiğim türden bir Mahşer anının tasviri, böyle özel bir 'Hesap Günü'nün tutanakları olarak okunabileceğini iddia edeceğim ve şairin, bu kitabında ısrarla altını çizmiş olduğunu düşündüğüm -daha doğrusu sandığım- bir 'tema'yı öne çıkaracağım: Etik, çok daha titiz bir şekilde adlandırmak gerekirse, 'borç etiği'...

Önce Ahmet Oktay'a kulak verelim öyleyse:

Nerede okumuştum, bilmiyorum
kim söylemişti: "Kimseye borcum
kimseden alacağım yok" diye.
Tumturaklı bir cümleydi; tuhaftı da,
ekonomik terimlerle
dillendiriliyordu özgüven.
Gerçekten hayaletlerinden
kurtulmuş biri miydi bu?
Ne teşekkür, ne şükran;
alçakgönüllülük ve bağışlama;
yoksanmıştı hepsi. Sadece ürkütücü
bir kendini beğenmişlik.

Birebir alırsak sözcükleri
bilge Lao-Tzu'nun deyişi
uygun düşüyor bu övünmeye:
"Önemli olan duvarları değil
odanın. Kapladığı boşluk."
Yaşadım ve gördüm: Aynasıyla
konuşanlar, yitip
gittiler aynalarıyla.

Aslında, benzer bir 'özgüven' teşhiriyle ben de karşılaşmıştım. Bir zamanlar, şimdilerde pek ünlü olan bir yazarımızla, bir yerde aynı masayı paylaşmıştım. Elbette onun değil ama, en azından benim açımdan 'güzel' bir tesadüftü bu. Başlangıç-

ta ilgiyle dinledim söylediklerini. 'Yazarımız' eski bir solcuydu ve -gayet tabiî ki- bir solcu olmanın bütün sıkıntılarını bizzat yaşamıştı. Özellikle de, bir 'taraf'a, bir 'cemaat'e ait olup da hâlâ bir 'birey' olarak kalabilmenin sıkıntılarını dile getiriyordu. Elbette, son derece haklı olduğu yanları vardı söylediklerinin. Ancak, her abartma durumunda olduğu gibi, 'haklılığın' abartılması da nihayetinde kötü bir yere sürüklüyordu insanı: Aşırı haklı olmanın haksızlığına... 'Yazarımız' da benzer bir yere sürüklendi. Konuştukça coştu; coştukça 'kendinden geçti', neredeyse Tanrı katına yükseldi ve oradan: "Ben kendimi artık 'SIT' alanı ilân ettim; zira etrafıma bakıyorum ve kendimden başka korunmaya değer bir şey bulamıyorum," mealinde bir şeyler söyledi. Üstelik, etrafını kuşatan bizlerin gözlerinin içine baka baka dile getirdi bunu. Tıpkı Ahmet Oktay'ın karşılaştığı türden "Tumturaklı bir cümleydi" bu, "tuhaftı da"; doğrudan ekonomik değilse de, 'kültürel' terimlerle dillendirilmişti; ancak, 'kültürel'in 'ekonomik'le buluştuğu ya da daha doğrusu sık sık 'zina' halinde yakalandığı bir çağda, muhataplarına pek farklı bir şeyler de çağrıştırmıyordu açıkçası. İnsanın 'kendisiyle barışık' olması anlamında pozitif bir 'kendini sevme' haline değil de, açıkça kibre kaçan negatif bir 'kendini beğenmişlik' haline işaret ediyordu, o kadar! Üstelik, söylendiği ya da iddia edildiği kadar 'şahsî' bir hâl de değildi bu. İçinde yaşamakta olduğumuz yüzyıla 'narsist çağ' adını verdirtmeye yetecek kadar yaygınlık gösteriyordu bir kere. Zira, kendini 'SIT' alanı ilân etmiş bir *yığın* şahıs dolaşıyordu ortalıkta.

'Narsisizm' denilen hâl, aslında "patolojik yalnızlığın, yani kimsesizliğin acısından kaçmak için" başvurulan "bir kendini *kutsama*" haliydi; "insanlık ailesine katılabilmek için temel şart olan *paylaşmanın, ilişkinin, iletişimin,* özetle *eşdeşliğin* olmadığı bir durumun telafi çabası"ydı[2] ve bu nedenle de, şahsî değil, tam tersine toplumsal bir dertti; başka bir deyişle, sadece 'Ben'lere değil, aynı zamanda ve daha çok 'Biz'lere ait bir sorundu. Kısacası, nihayetinde şu kaçınılmaz soruyla yüzleşmek

2 Yavuz Erten, "Yalnızlık-Yanlışlık", *Psikanaliz Yazıları* içinde, Sonbahar 2001, Kitap 3, Bağlam Yayınları, s. 34.

durumunda olan bir kaçış haline işaret ediyordu 'narsistlik' denilen insanlık hâli: 'Ben' deyip de -üzerine titrediğimiz- bu 'nevi şahsına münhasır' kişi de kimdir? Belki de, asıl kritik olan soru şuydu: Kimdir 'kişi' denen, 'alacaklı' olan mı, yoksa 'borçlu' olan mı? Kendini bir 'SİT' alanı ilân eden ve -elbette bir bedel karşılığında- ötekilerin seyrine sunan mı, yoksa kendini -karşılıksız bir biçimde- ötekilerin önüne atan ya da ötekilerin önünde bulan mı?

Klüp 12'nin Amerikan-bar'ında
"caz müziği dinliyorum". Keşke
yanımda olsaydı Kâmuran Yüce de
diye geçirirken gözlerimi kapatıyor
biri. Usulca dönüyorum: Çirkin Kral;
kravatsız, beyaz ceketli. Kaç yılındayız,
ne zaman geldik Ar Sineması'nın fuayesine?
Özlemle sarılırken, kolumda
hissediyorum kabzayı.
"Sana" diyorum, "on lira borcum var,
Pasaj'da almıştım. Karlı
bir geceydi hiç unutmam".
"Boş ver" diyor, yağmurun dindiği
göğe benzeyen bir gülümsemeyle.
Şaşırmışımdır hep, niye öyle az
güldüğüne filmlerinde.
Seçtiği sürgünde öldü Yılmaz
hâlâ bir onluk borçluyum ona.

3

Milan Kundera, *Ölümsüzlük* adlı romanının başlarında, bir jimnastik salonunun havuzunda yüzme dersi alan -altmış, altmış beş yaşlarındaki- şişman bir kadından söz eder. Kadının, hantal vücudu ve acemi davranışlarıyla 'dokunaklı' bir 'gülünçlüğü' vardır ve başta genç yüzme hocası olmak üzere çevredeki hemen herkeste -açık ya da gizli- bir gülme hissi yarat-

maktadır. Ancak birden bir mucize gerçekleşir. Ders sona erdiğinde, kadın üstünde mayosuyla havuz boyunca yürümeye başlar ve aniden geri dönerek genç yüzme hocasına gülümser ve eliyle bir işaret yapar. Bunlar yirmi yaşındaki bir kadının gülümseme ve hareketleridir: "Eli hayranlık uyandıran bir hafiflikle havada uçuşmuştu[r]. Sevgilisine renkli bir top atmıştı[r] sanki. Bu gülümseme ve hareket büyü dolu[dur]."[3] Kadın, bir anda -küçücük bir jestle- bütün zamanların ötesine geçmiş ve tıpkı bir masal kahramanı gibi parıldamıştır. Öyle bir 'an'dır ki o, 'zamanın bir parçası değil', tam tersine zamanı -sekteye uğratıp bütünlüğünü bozarak- kuvve halinden fiile geçiren bir andır.[4] Böylece parça bütüne, tikel tümele kendi anlamını yükler. Kundera, işte bu anı tetikleyen harekete 'ölümsüzlük jesti' adını verir.

Yılmaz Güney'in, yukarıdaki dizelerde anılmış olan 'jest'inin de benzer bir 'ölümsüzlük' anına işaret ettiğini düşünüyorum. Bana öyle geliyor ki, Güney'in bu küçük 'jest'inin, Ahmet Oktay'ın *Hayalete Övgü*'sünün bütününe yayılan derin bir anlamı ya da tam tersine, o bütünün tüm anlamını kendinde yoğunlaştıran esaslı bir çekiciliği var. Şiir ya da 'şiir dili' nasıl kendi jestiyle, yani metaforla dilin gündelik, 'orta malı' olmuş kullanımlarını tökezletip, dilin bağrında açtığı *aralık* (espace) içinden konuşuyorsa, şiir üzerine konuşma da ister istemez metaforik olmak durumunda kalacaktır -sırf, şiirdeki "metaforun jesti, bu jestin duyarlığımızda yarattığı devinimin jestiyle karşılanabilir olduğu için."[5] İşte Güney'in 'jest'i de -açmış olduğu aralıktan kitabın tüm yapısını görebileceğimiz- böyle bir metafor olarak alınabilir, diye düşünüyorum. Ya da şöyle söyleyeyim: En azından, 'borç etiği' dediğim şeyi tartışmaya başlamak için son derece elverişli bir hareket noktası sağlıyor bu 'jest'; zira, aşağıda sıralanan türden son derece kritik soruları devindiriyor okurun kafasında: Kimdir 'borçlu' olan? 'Borç' nedir? Kimdir, tam borcumuzu ödeyebilecekken, 'boş ver' deyip, bu

3 Çev. İ. Yerguz, Afa Yayınları, s. 9-10.

4 Wolfgang Smith, *Kainat ve Aşkınlık*, çev. M. A. Özkan, İnsan Yayınları, s. 78.

5 Erkut Sezgin, *Felsefeye Giriş Dersleri*, Yayımlanmamış Ders Notları.

ödemeyi imkânsız hale getiren ve böylece bizi bir kez daha ve bir kat daha borçlandıran Öteki?

Ahmet Oktay'ın bu dizeleri, etik ilişkinin *asimetrik* doğasına işaret ederek, bir 'moral ekonomi' tesis etmenin, yani etiği, temelinde mübadelenin yer aldığı simetrik bir ilişki ağı içine sıkıştırmanın imkânsızlığını ortaya koyar: Tıpkı şiirde olduğu gibi, etikte de -hemen her zaman- hesaba kitaba sığmayan, ele geçirilemeyen bir 'bakiye' söz konusudur ve Öteki'nin hanesine kaydedilmiş olan bu kaçınılmaz 'bakiye' yüzünden borcumuz -yaşadığımız sürece- baki kalacak; dolayısıyla, sırtımızdaki yük asla azalmayacaktır.

Sıkı bir 'narsizm çağı'nda etiğin yeniden ve esaslı bir biçimde gündeme gelişini de bu 'bakiye'ye borçlu değil miyiz zaten? Frederic Jameson'ın 'postmodern antinomi' dediği durumu, yani içinde her biri etiği başka bir mecraya sürüklemeye çalışan çeşitli ve farklı yaklaşımların yer aldığı radikal bir heteronomi denizinde kaybolmuş olmamıza rağmen, ne kadar umutsuz da olsa ayaklarımızı basabilecek küçücük bir kara parçası arayışından bir türlü vazgeçemeyişimizi, başka nasıl açıklayabiliriz ki? Bir yandan etiğin dayandırılabileceği hiçbir kesinliğin, hiçbir sabitenin kalmadığı gerçeğiyle yüzleşmişizdir, öte yandan da kendimizi, etiği en önemli sorunlardan biri olarak ele alır, hattâ çok daha anlamlı bir biçimde, kişiler arası ilişkileri yapılandıran temel ya da minimal bir etik koşullar dizinine dayanır ya da en azından böyle yaptığımızı varsayar buluruz.[6] Gerçekten de, esaslı bir 'antinomi'dir bu. Etiğin ontolojiyi önceleDiğini, bu nedenle *ilk felsefenin* etik olduğunu söyleyen Levinas'ı işitebilmenin bir yolu da, insanın bu esaslı 'antinomi'yi -başka hiçbir yerde değil- tam da kendi ruhunda hissedebilmesi değil midir?

Zira biliyoruz ki, Zygmunt Bauman'ın da vurgulamış olduğu gibi, etiğin 'önce'liği "ontolojinin yokluğuyla değil", tam da *varlığının* "rütbesinin düşürülmesiyle ve tahttan indirilmesiyle" ilgili bir şeydir:

6 Chris Anderson-Irwin, "Beyond Economy, or the Infinite Dept to the Other: Caputo and Derrida on Obligation and Responsibility", *J_Spot*, cilt: 1, sayı: 3.

> Ahlâk varlığın bir *aşkınlığıdır*; daha doğrusu ahlâk böyle bir aşkınlık *ihtimalidir*. Ahlâkî benlik, varlığın üzerine yükselme yeteneği, varlığa meydan okuması sayesinde; 'ile beraber' karşısında 'yüz yüze'yi seçmesi sayesinde; varlığın pençesinin gerçekten 'demir bir pençe' olduğunun kabul edilmemesi sayesinde; varlığın, ontolojiden bildiğimiz varlığın, sesi yokmuş gibi ya da sesi varsa bu ses duymazdan gelinebilirmiş, bu sese itaat etmek gerekmezmiş gibi Ötekiyle 'yüz yüze' yaşamak sayesinde lâyık olduğu mevkiye ulaşır.[7]

Ya da Richard A. Cohen'in ifadesiyle özetleyecek olursak, "Etik, tam da varlığın gönül rahatlığını bozarak" var olabilir.[8] Başka bir deyişle, varlığın huzurunda değil, huzursuzluğunda vücut bulur etik dediğimiz şey.

Chris Anderson-Irwin, 'etik problemi'nin "zorlu zamanlarda ve zorlu yerlerde nüksettiğini" ve "kendisini, sadece görmeye hazır olan gözlere, işitmeye hazır olan kulaklara ifşa ettiğini" yazar.[9] Gözlerimizin ve kulaklarımızın yeterince hazır olup olmadığını bilemem; ancak, 'zorlu zamanlar'da ve 'zorlu yerlerde' yaşıyor olduğumuz ve 'etik problemi'nin belki de insanlık tarihinin hiçbir anında olmadığı kadar kesif ve yakıcı bir biçimde kendisini hissettirdiği zorlu bir dönemden geçiyor olduğumuz bana yeterince açık görünüyor.

Şimdilerde, yaygın biçimde 'postmodern' olarak adlandıran bir dönemdir bu; her şeyin yavaş yavaş ağırlığını yitirip hızla 'hafifleştiği', 'oyuncul' bir çağ... İnsanlığın bir zamanlar yüceltmiş olduğu tüm değerlerin alaşağı edilip çökertildiği; ancak - tuhaftır- aynı zamanda etik dediğimiz şeyin, tüm ağırlığıyla üzerimize çöktüğü bir andır da bu. Deyim yerindeyse, 'insanlık' denilen halin Mahşer'i, 'Hesap Günü' gelmiş gibidir. Jameson'ın 'postmodern antinomi' dediği hâl ya da hâlsizlik belki de budur.

---

7 *Postmodern Etik*, çev. A. Türker, Ayrıntı Yayınları, s. 93.

8 Akt. Bauman, *a.g.e.*, s. 93.

9 *A.g.m.*

4

Neredeyse tüm 'kesinlikler'in yitirildiği, tüm sabitelerin kararsızlaştığı açık bir 'belirsizlik çağı'nda yaşıyoruz, doğru! Buna rağmen, bana öyle geliyor ki, tartışma götürmeyecek kadar 'kesin' olan tek bir şey varsa, o da, bir tür 'pan-kapitalizm' çağında yaşamakta olduğumuz gerçeğidir. 'Pan-kapitalizm' adlandırmasıyla, sadece alternatiflerinin siyasal ve ideolojik markajından kurtulmuş 'muzaffer' bir kapitalizme işaret etmek istemiyorum. 'Pan-kapitalizm', bir ölçüde bu anlamı da taşımakla birlikte, esas olarak, şimdiye kadar her nasılsa kapitalist üretim ve tüketim mantığının dışında ya da ötesinde kalmış, kalabilmiş olan yaşam alanlarının da artık sistemin içine çekildiği; başka bir deyişle, kapitalist hegemonyanın doruk noktasına ulaştığı; 'mütecaviz' bir kapitalizmin vücut bulduğu *talihsiz* bir tarihsel ana işaret etmektedir.

Böyle bir 'pan-kapitalizm' çağında, etiğin bile 'ekonomik' terimlerle düşünülmeye başlanmasına pek şaşırmamak gerekir. Belirli bir 'girdi-çıktı' hesabına dayanan 'ahlâkî yatırımlar', 'etik mübadele' ilişkileri artık hepimizin malümudur. Ancak şunu eklemek gerekir: Etiğin 'ekonomik' bir mantık sergilemesi, sadece kapitalizme özgü bir durum da değildir. Geleneksel etik teori, insanlar arası ilişkileri *rasyonel* düşüncenin konusu kılmaya, giderek *rasyonel* bir forma sıkıştırmaya kalkıştığı her yerde zımnî bir 'ekonomik' mantığa dayanır, dayanmak zorunda kalır, demek mümkündür sanıyorum. Başka bir deyişle, Webergil bir 'rasyonelleş(tir)me' süreci, ekonomik yapıdan çok daha önce etik alanda devreye girmiş gibidir. Bu nedenle, etiğin 'büyüden arındırılması', 'dünyevîleştirilmesi' sürecini, moderniteden çok, geleneğin işi olarak görmek, daha doğru bir yaklaşım olacaktır, diye düşünüyorum. Modernite, bu sürecin 'kaynağı'nı değil, daha çok 'doruğu'nu temsil eder. Kapitalizm nasıl sadece *yeni* bir sömürü ve tahakküm düzeni değil, sömürü ve tahakküm düzenlerinin bir *doruğu* ise, modernite de aynı şekilde, sadece gelenekten kopuş anına tekabül etmez, bir ölçüde bu geleneğin devamıdır ya da en azından bu gele-

neğin mümkün kıldığı bir 'kopuş' anıdır.

Bazen 'postmodernist' olarak nitelenen bazı 'post-yapısalcı' düşünürlerin hücum ettiği, 'yapı-bozum'a maruz bırakıp -deyim yerindeyse- 'ipliğini pazara çıkarmak' istediği şey, daha çok, işte bu 'geleneğin devamı' olan 'modernite hâlleri'dir, demek mümkündür sanırım. Kathryn Walker'ın geleneksel etik teoriyi ya da modern hesapçı ahlâkı hedefleyerek ortaya atmış olduğu şu can alıcı sorular, moderniteye yönelik 'yapı-bozumcu' itirazın tam da bu 'geleneğe' uzanan içermelerini ortaya sermiyor mu:

> Etik, bir ekonomi olarak iş görebilir mi? Biz sorumluluğun yükünden söz ettiğimizde, bu yük bir borç olarak adlandırılabilir mi? Sorumlu olmak, bir soruya yanıt vermek kadar basit bir şey midir ya da benim sorumluluğumu hesaplayabilecek belirli güçler var mıdır? Görevimi duyumsuyorum; borcumun farkındayım. Fakat beni borçlu kılan ne, hangi otorite beni borçlandırıyor? Ve bu borcu nasıl ve ne ölçüde ödeyebilirim? Ekonomi denilen şey mübadele olmaksızın iş göremezmiş gibi göründüğüne göre, bu borcu hangi amaçla ve ne kazançla ödeyeceğim? Mübadele içindeki bu aktörler de kimdir ve bu mübadele ne zaman ve nerede gerçekleşir?[10]

Geleneksel etik teorinin, moral hesaplamada bir 'sıfır-noktası' olarak iş gören mutlak bir özne varsayımına dayandığını biliyoruz. Yine biliyoruz ki, etiği 'irade'den çok 'bilinç'in alanına havale etmek ve etiğe, 'bilinçli' özne tarafından kavranabilecek bir 'bilgi alanı' olarak bakmak bu geleneğin en ayırt edici vasıflarından biridir. Chris Anderson-Irwin'in de belirtmiş olduğu gibi, bu geleneksel etik yaklaşımı, bir kere 'kesinlikler'in, iyi temizlenmiş bir zeminin, makul formüllerin ve bütün bunların meşruiyeti hakkında açık bir konsensüsün var olduğunu kabul eder; ancak, 'postmodernite' denilen tarihsel anda, her şeyden önce bu 'bilinçli özne' mozolesinden alaşağı edildiği için, şimdi bu etik anlayışların tümünün merkezinde derin bir

10 *J_Spot*, cilt: 1, sayı: 3.

çukur vardır[11] ve bu çukur, tıpkı bir kara delik gibi, etrafındaki her şeyi soğurup yok etmektedir.

Etik, işte tam da bu nedenle, 'postmodernite'de esaslı bir problem olarak ortaya koyar kendisini. Zira, 'postmodernite' denilen bu tarihsel anda; 'mutlak özne'nin dengesini yitirdiği, daha doğrusu yok olduğu bu uzamda, tam da moral bir hesaplama ya da moral bir ekonomi olasılığı tehdit altındadır. Önce 'Tanrı'nın Ölümü' ilân edilmiş ve Aşkın Özne alaşağı edilmiş; daha sonra da -gayet doğal olarak- Kartezyen Özne masaya yatırılmış ve İçkin Özne fikri parçalanmış ve böylece 'moral ekonomi'nin zemini aşındırılmıştır. Geleneksel etik teori, gayet doğal olarak, bunu kendisinin sorunu/sonu olarak değil, bizatihi 'etiğin sorunu/sonu' olarak görür. Ancak, daha önce de belirtmiş olduğumuz gibi, etiğin 'hesaba kitaba gelmeyen' bir yanı vardır ve 'postmodern' çağı ziyaret eden ilk ve en ısrarlı 'hayalet'lerden birinin o oluşunun nedeni de budur. Şimdi etrafımızda dolaşmakta olan 'hayalet', hiçbir 'kesinliğe', hiçbir 'sabiteye', hiçbir 'mutlak'a, hiçbir 'yasa' ya da 'formül'e bel bağlamayan 'çırılçıplak bir etik'tir; her şeyi, sadece ontolojiyi değil, belki asıl felsefenin kendisini bile *önceleyen, öteleyen* bir 'etik'... 'Rasyonel olan'a indirgenemeyen, tam tersine onu aşan, onu kuşatan bir etik... Tıpkı şiir gibi, gizemini ifşa etmek yerine ihya eden; karşıdakilerde bir yankı bulmak yerine, öncelikle ve özellikle kendi içindeki Öteki'yle, kendi 'özü'ndeki çoğulluk, farklılık ve kalabalıkla konuşmaya, diyalog kurmaya çalışan bir etik...

Geleneksel etik teorinin ya da modern hesapçı ahlâkın 'formalist' yapısı, kişiler arası ilişkilerdeki kazanç ve kayıpları, kısacası 'mübadele' edilen şeyi düzenleyen soyut 'ekonomik yapılar' empoze ediyordu. Bu 'formalizm', kişiler arası ilişkileri basit, evrenselleştirilebilir bir maksimle koşullandırıyordu: Oyunu doğru ya da adil oynama... Ancak, bu tür kurallar, etik, oyunu doğru ve adil bir biçimde oynamaya yanaşmayan kişiler için pek bir şey ifade etmiyordu, etmedi. Örneğin, bu ku-

11 *A.g.m.*

rallar bir şiddet eylemini yargılamak için nasıl kullanılabilecekti ki?

Bir kere, bu tür formalist bir etik anlayışın kaçınılmaz sonuçlarından biri, şiddet eylemlerini, Öteki'yle ilişki kurallarının basit ihlâllerine indirgemek gibi tuhaf bir durum olacaktır. Ancak, oldukça açıktır ki, böyle durumlarda, Fail ile Öteki arasındaki diyalojik ilişkinin formal yapısı, ister istemez onun içeriği -yani, eylemin kendisi- tarafından aşılacaktır. Benlik ile öteki arasındaki karşılıklı ilişkilere, katılımcılar arasındaki borç, ödeme ve eşitlik hallerine dayanan hiçbir ekonomik ahlâk sistemi, şiddeti ve bu tür eylemlerin içermekte olduğu vahşeti; bu vahşetin, kurbanlarına vermiş olduğu 'zarar'ı kuşatmayı başaramayacaktır.

Üstelik, formal mübadele ekonomisine sığmayan bu 'bakiye' problemi, sadece bu tür aşırı ölçüde negatif örneklerde vuku bulan bir şey de değildir. Aynı zamanda pozitif fiillere de genişletilebilir.[12] Açıktır ki, Öteki'ne pozitif anlamda bir şeyler verme eylemi de bazen 'ekonominin ötesine' geçer ve doğal olarak, formal mübadele ilişkilerinin sınırlarını ihlâl eder. Derrida'nın 'armağan' kavramının ya da Ahmet Oktay'ın 'borç' metaforunun, bu 'ihlâl' hali için iyi bir örnek teşkil ettiğini söyleyebileceğimizi sanıyorum.

Derrida'ya göre, 'armağan'nın ekonomik ilişkileri şaşırtan bir etkisi vardır; çünkü, 'armağan' hiçbir karşılık gözetmeyen, hiçbir karşılık ummayan *saf* bir verme haline işaret eder. Derrida'nın 'armağan' idesi, bağış ve cömertlik mantığına dayalıdır ve bu nedenle, sembolik mübadele dairesinin dışına yerleşmiştir; mübadele mantığına karşıt olarak 'sonsuz bir harcama' mantığına, daha doğrusu bir 'karşı-mantık'a yaslanır. Derrida, *Give Time: 1. Counterfeit Money*'de, bir adım daha atarak 'saf armağan' ile 'kurban olarak armağan' arasında bir ayrıma gider. Böylece iddia eder ki, 'saf armağan' kendisini hiçbir karşılık beklentisine bağlamaz. 'Saf armağan' bağlayıcı değildir; hattâ bu 'saf'lığı içinde *zorlayıcı* ya da *yükümleyici* bile değildir.

12 Chris Anderson-Irwin, *a.g.m.*

Başka bir kitabında, *The Gift of Dealt*'de Derrida, bu tür armağanı aynı zamanda 'hesaba kitaba gelmez', kısacası ekonomik olmayan bir terim olarak tanımlar. 'Kurban olarak armağan' ise, Derrida'ya göre, tam tersine, bir çıkarı garanti altına almayı uman; bir 'fayda', 'artı-değer' ya da en azından bir amortisman uman son derece 'hesapçı' bir tavır içerir.[13] Gibson'ın da altını çizmiş olduğu gibi, Derrida'nın *saf* 'armağan'ı, asla bir 'kurban' olarak görülemez. 'Kurban eden', halihazırda bir 'ödül', bir 'karşılık', bir 'telâfi' arzusuyla biler bıçağını; 'kurban', ancak *kurtuluşun* garanti edildiğine dair zımnî bir kabulle birlikte 'feda' edilen bir şeydir.[14] Kısacası, getireceği 'kaz' için feda edilmiş bir 'tavuk'tur 'kurban'. 'Armağan' ise, Tanrı'ya gönderilen bir 'kurban' değil, aslında 'kurban'a gönderilen bir 'Tanrı' gibidir.

İşte, Ahmet Oktay'ın 'borç' metaforu da benzer bir hâle işaret eder; ancak, burada 'ekonomik ilişkiler'in şaşırtılması, formal mübadele sınırlarının ihlâli had safhadadır ve dolayısıyla çok daha bariz haldedir. Zira burada, bir kere, 'borç' tam da veren tarafından 'inkâr' edilmektedir; ikincisi ve daha da önemlisi, 'borç' denilen şeyin ödenmesinin imkânsızlığına işaret edilmekte; üstelik, ekonomik mantık tam da kendi topraklarında, kendi sınırları içinde bozguna uğratılmaktadır: İki insan, iki dost arasındaki 'alış-veriş'i düzenleyebilecek hiçbir ekonomik ölçüt yoktur; dolayısıyla da, kimin kime ne kadar borçlu olduğunu belirleyebilecek hiçbir güvenilir araç bulunamaz. Sadece 'on lira' değil, *daha fazlası* verilmiş ve elbette sadece 'on lira' değil, *daha fazlası* alınmıştır ve borcu ödemeyi -hem alan hem de veren açısından- imkânsız kılan da, işte her türlü hesabı kitabı aşan bu 'daha fazla'dır. Her iki taraf da farkındadır ki, ne alınıp verilse *daha fazlası* karşıda kalacaktır. Kısacası, her iki tarafı da birbirine borçlandıran tuhaf bir 'mübadele'dir bu. Böyle bir durumda, söyleyebilecek olduğumuz tek şey sanırım, 'borcumuzun borç' olduğudur. Hâlâ 'bir

13 Akt. Chris Anderson-Irwin, *a.g.m.*

14 Margaret Gibson, "Guiltless Credit and the Moral Economy of Salvation", *J_Spot*, cilt: 1, sayı: 3.

onluk' borçluyuzdur ona; ama nihayetinde o da, "yağmurun dindiği göğe benzeyen" o sıcak gülümsemelerinden borçlanmıştır bize.

Sonuç olarak şunu söyleyebileceğimizi sanıyorum: Derrida'nın 'armağan' kavramı da, Ahmet Oktay'ın 'borç' metaforu da, her türlü simetrik, yani zorunlu olarak bir verme ve geri alma süreci ya da çevrimi içeren etik ilişki modelinden kopma arzusunu temsil eder; bu nedenle, etik olduğu kadar politik dertleri de olan bir arzudur bu; daha doğrusu, *etik olduğu için politik de olan* bir dert... Dolayısıyla, etiğin 'postmodernite'de bir sorun haline gelişinin çifte anlamı olduğunu söyleyebiliriz, sanıyorum. Birinci anlamda, etik bizim sorunumuzdur; ikinci anlamda ise, etiğin kendisi bir sorun teşkil eder. Bu durum, Jameson'ın sözünü ettiği 'postmodern antinomi'yi -elbette tamamen değilse de- birazcık daha anlamamıza imkân tanıyabilir, diye düşünüyorum.

Şimdi, Jameson'ın ortaya koymuş olduğu 'antinomi'yi, şöyle bir 'sorun' haline çevirebilir miyiz: 'Postmodernite' koşullarında karşı karşıya kalmış olduğumuz etik sorunları, geleneksel ya da modern etik yaklaşımlarla çözme şansımız kalmamıştır. En azından, etiği ve politiği kendi özel dünyalarına kapatan -geleneksel olduğu ölçüde modern de olan- anlayışla ciddi sorunlarımız vardır. Aralarına çekilmiş olan duvarları yıkarak, hem etiğe hem de politiğe -en azından başlangıçta- 'suni teneffüs' imkânı verebilecek karşılıklı bir temiz hava akışına ihtiyaç vardır. 'Postmodernite' koşullarında, etiği politik, politiği de etik kılan şeyin, bu acil ihtiyaç olduğunu düşünüyorum. Bu tam olarak nasıl bir etik ve nasıl bir politika olacaktır, bilemiyorum; bildiğim, daha doğrusu hissettiğim, şu an ihtiyaç duyduğumuz şeyin, sadece 'Ben'leri değil, 'Öteki'leri de göz önüne alan; daha doğrusu, sadece yaşayanların değil, 'hayaletler'in -her türlü hesabı boşa çıkaran- 'varlığını' da hesaba katan türden bir etik ve politika olduğudur. Bu konuda daha fazla bir şey söyleyebilecek durumda değilim; bu nedenle, derdime tercüman olarak, doğrudan Derrida'yı alıntılayacağım:

> Hayaletlerden, miras ve kuşaklardan, hayalet kuşaklarından, yani ne bizler için, ne bizim içimizde ne de dışımızda, şu an yaşamayan, aramızda bulunmayan bazı *başkalarından* uzun uzadıya söz etmeye hazırlanıyorsam, bunu *adalet* adına yapıyorum. Henüz var olmadığı yerde, henüz orada olmadığı, artık orada olmadığı, artık olmadığı yerde, yani artık *mevcudiyette* bulunmadığı ve de hukuka indirgenebilir yasada olduğundan farklı bir biçimde, asla mevcudiyette bulunmayacağı yerde, adalet adına yapıyorum bunu. Artık olmayan başkalarına ya da ister zaten ölmüş ister henüz doğmamış olsunlar, hâlâ *orada, şu an yaşamayan* başkalarına ilke olarak saygı duymayan, devrimci olsa da olmasa da hiçbir siyaset, hiçbir etik olanaklı ve düşünülebilir ve *doğru* olmadığı için, hayaletten söz etmek, hattâ hayalete ve hayalet *ile* konuşmak gerekir. Tüm *canlı şimdinin* ötesinde, canlı şimdiki zamanı [kendinden] ayıran şeyin içinde, henüz doğmamış olanların ya da zaten ölmüş olanların hayaletleri önünde, siyasal ya da başka türden şiddet uygulamalarının, ulusçu, ırkçı, sömürgeci, cinsiyet ayrımcısı ya da daha başkaca kıyımların, kapitalist emperyalizmin ya da her türden totalitarizm biçimlerinin, savaşların kurbanı olmuş ya da olmamış kişilerin hayaletleri karşısında, herhangi bir *sorumluluk* ilkesi olmaksızın, herhangi bir adalet -hiçbir yasa değil, bir kez daha anımsatalım ki hukuktan söz etmiyoruz burada- ne olanaklıdır ne de düşünülebilir.[15]

Şimdi, üzerinde düşünmek için şu soruyu sorabilir miyiz kendimize: Her yere, her şeye nüfuz eden 'pan-kapitalizm'in -her nasılsa- ıskaladığı -iki insan, diyelim ki Oktay ile Güney arasında sıkışıp kalmış olan- bu 'masun' yerden hareketle, mübadele ilişkilerinin sıkı dokunmuş ağından -yine her nasılsa- kaçmış bir ilmek yakalayıp, tüm gücüyle üzerimize abanmış olan bütün bu -'insanlık dışı' değil- 'insansız' yapıyı söküp atabilir miyiz?

---

15 *Marx'ın Hayaletleri*, çev. A. Tümertekin, Ayrıntı Yayınları, s. 11-12.

5

Ahmet Oktay'ın *Hayalete Övgü*'de böyle bir ilmeği yakalayıp - elbette- öncelikle kendi hayatının ve daha sonra da *bizim* hayatımızın yapısını sökmeye başladığını; doğuştan 'narsist' benliğimizin bir ömür boyu sırtında taşıdığı borçları bir bir yüzüne vurup bizi kendimizle yüzleşmeye zorladığını, en azından zorlamak istediğini; aynalarıyla değil, kendileriyle yüzleşen insanları bekleyen Mahşer'i, hafızamızda tavaf edip duran 'hayalet'leri anımsatarak, borçlarımızı ödemeye değilse de, en azından üstlenmeye davet ettiğini düşünüyorum.

Biraz 'hızlı' okudum, biliyorum; ancak, hangi okuma biraz 'hızlı' değildir ki? Bana öyle geldi ki, Ahmet Oktay bu kitabında, "Hırsla ve hoyratça" talan edilmiş yazarlardan; "Üç beş kişilik cemaat"ın taşıdığı tanıdık cenazelerden; kaleme uzanır uzanmaz yeniden vücut bulan Yahudilerden; "konuşsun diye" beklenen "yoksulluğun kalbi"nden; yüreğimizi acıtan arkadaşlardan; "erken açan kanserine", elindeki "sonsuz son kadehe" borçlandığımız dostlardan; "ürküp yanlarına uçuvermekten" korktuğumuz ana ve babalarımızdan söz ediyor. Bir de, bütün kadınlara -karşılıksız bir aşk- borçlu olduğumuzdan...

Tanrı'ya "üstü kalsın" diyen Cemal Süreya haklıydı elbette! Şairin söylediği gibi, her ölüm, biraz "erken ölümdür" çünkü. Ancak haklıdır Ahmet Oktay da: Tanrı'dan -eğer varsa tabiî kiher zaman alacaklı ölse bile, öteki insanlara borçlu kalacaktır insan. Ancak şunu da eklemeli: Her ne kadar ilk bakışta ters gelse de, 'karamsar'dır Tanrı'dan 'alacaklı' ölen şair, insanlara 'borçlu' kalana nazaran. Sırf bu sebeple itiraz edeceğim, Ahmet Oktay'ın şu son dizelerdeki 'yersiz' karamsarlığına:

Çok şükür borçlu öleceğim herkese.
Sürülecekse bu yüzden sürülecek
izim. Birkaç alacağım da
-bir fikir, bir dize, bir imge-
kalacak elbet birilerinde
ve belki onların peşine düşecek
başka birileri de.

İtiraz ediyorum; zira, bizzat *Hayalete Övgü*'den öğrendim ki, peşimize düşecek olanlar, bizden alacaklı olanlar değil, tam tersine bizim kendilerine borçlu olduğumuz 'hayaletler' olacaktır her zaman. Mübadele ilişkilerini şaşırtmak, alacaklıları atlatmak her zaman kolaydır, ancak, kendilerine borçlanmış olduğumuz -artık ya da henüz var olmayan- 'hayaletleri' atlatmak pek o kadar kolay değildir, çünkü.

Herkes, başka bir ganimet bulduğunu sanır hayatta; ancak, çok sonra fark eder ki, bulduğu ganimet aslında bir borç olarak yazılmıştır insanın alnına. İtiraf ederim ki, ben de Ahmet Oktay'ın yazılarını yıllarca bir 'ganimet' gibi 'yağmalamışımdır'. Bu sebeple, şöyle noktalayacağım bu yazıyı: Ahmet Oktay hakkında söz söyleme cüretim, kendime olan güvenin verdiği hafiflikten değil, kendisine olan borcumun omuzlarıma yüklediği ağırlıktan kaynaklanmıştır. Böylece, ona olan borcumu ödemiş olduğumu iddia edemem elbette! Sadece, 'borcum borçtur' demek için söz aldım.

Kriz ve İktisat

NEO-MARKSİST SINIF ANALİZİNDE WEBER HAYALETİ*

"Bilime giden düz yol yoktur ve ancak bilimin dik patikalarında yorucu tırmanmaları göze alanlar onun aydınlık doruklarına ulaşabilirler."

KARL MARX

"Bir defasında öğrenmenin onun için ne anlama geldiği sorulduğunda, basitçe şu yanıtı vermişti: Ne kadar çok şeye dayanabileceğimi görmek istiyorum."

MARIANNE WEBER

Giriş

Bir süre, Weber sosyolojisinin büyük ölçüde 'Marx'ın hayaletiyle uzun bir diyaloğu' yansıttığı düşünüldü.[1] Bugün ise, tam tersine, çağdaş Marksist yaklaşımların önemli bir kısmının 'Weber'in hayaleti'yle birlikte hareket ettiği söylenmekte. Gerçekten de, günümüz Marksistlerinin önemli bir kısmı, 'geç

(*) *Birikim* dergisinin 36. sayısında (Nisan 1992) yayımlanmış olan yazının gözden geçirilmiş halidir.

1 A. Giddens, *Capitalism and Modern Social Theory*, Harper&Brow, 1971, s. 185.

kapitalizm'i anlamak ve açıklamak için bazen farkında olmadan, ancak çoğunlukla da bilinçli olarak artık Weberci kavram ve kavrayış biçimlerine başvurmaktalar. Bu eğilim özellikle devlet, bürokrasi, meşruiyet ve sınıfsal yapı üzerine kaleme alınan son dönem Marksist analizlerde belirgin bir biçimde gözlenebilir. Dolayısıyla, dün Marksizmle uzlaşmaz görülen ve yaygın bir biçimde Marksist yaklaşımı eleştirmek, hattâ çürütmek için kullanılan bazı Weberci kavram ve bakış açıları, bugün birçok bakımdan değiştirilip uyarlanarak da olsa, Marksist teorilerin çatısı altına sokulmaya başlanmıştır, diyebiliriz.

Daha az görülmekle birlikte, elbette Weberci teorisyenler arasında da, Weber sosyolojisini Marksizmin teorik öncülleriyle daha bağdaşır hale getirmeye yönelik paralel bir eğilimin ortaya çıkmış olduğundan söz etmek mümkün. Bazen Weber'in 'deParsonsizing'i olarak adlandırılan, yani Parsons'ın 'Amerikalılaştırdığı' Weber'in yeniden 'Avrupalılaştırılması' olarak görülen bu eğilim, Weber'in metodolojik yazılarındaki öznelci temaların zayıflatılması; buna karşılık, onun geç dönem yazılarındaki zımnî toplumsal/yapısal analiz boyutunun güçlendirilip derinleştirilmesi yoluna girmiştir.[2] Kısacası, genelde modernitenin, özelde de kapitalizmin bu iki erken kritikçisi, 'geç modernite' ve 'geç kapitalizm'in analizinde birbirlerinin yaklaşımı üzerine 'gölge düşürme'ye başlamışlardır, diyebiliriz. Başka bir deyişle, artık Marx'ı okurken Weber'in, Weber'i okurken de Marx'ın 'hayalet'inden kurtulmamız mümkün değildir. Geç kapitalizmi anlayabilmek için, Marx ve Weber'i birlikte okuyup birlikte anlamak ve onların -yukarıda alıntılanan- bilim anlayışlarında kendisini duyuran 'umutlu' ve 'hüzünlü' tınıyı birlikte işitmek durumundayız. 'Modernite' ya da 'kapitalizm' denilen bu dönemi 'anlamak' ve 'aşmak' için Weber'e yaklaşmamız ve Marx'a ulaşmamız gerek. Umut verici bir gelişmedir ki, Marx'tan Weber'e, Weber'den Marx'a uzanmaya çabalayan bu paralel

2 R. Collins, *Max Weber: A Skeleton Key*, Sage Pub, 1980; B.S. Turner, *For Weber*, Routledge&Kegan Paul, 1981.

eğilimler, hâlâ varlığını sürdüren uyuşmazlık alanlarına rağmen açık bir yakınlaşma doğrultusuna girmiştir; ve tam da bu nedenle, çağdaş Marksist ve Weberci teoriler arasındaki ilişkileri yeniden değerlendirmek acil bir ihtiyaç haline gelmiştir.[3]

Bu makalede, Weberci etkilerin en net biçimde gözlenebileceği alanlardan biri olan neo-Marksist sınıf analizi üzerinde durulacaktır. Burada yanıtlamaya çalışacağımız temel soruları söyle sıralamak mümkün: Neo-Marksist sınıf analizindeki Weberci etkiler nelerdir ve bunlar nasıl açıklanabilir? Weberci kavram ve kavrayışların, bakış açılarının Marksist teoriler içine dahil edilmesi ne türden problemlere yol açar ya da açabilir? Geç kapitalizmin sınıf yapısının analizinde Marksist ve Weberci kavramlar ile yaklaşımların gücü ve işlevi nedir?

Bu türden soruları yanıtlayabilmek için, aşağıda ilkin Marx-Weber ilişkisini irdeleyen çalışmaların kısa bir dökümü yapılacak ve bu süreç içinde ortaya çıkmış olan temel yaklaşımlar sergilenmeye çalışılacaktır. Daha sonra da, bu makalede benimsenen temel yaklaşım ana hatlarıyla ortaya konup temellendirilmeye çalışılacaktır.

Marx-Weber ilişkisi: Kısa bir tarihçe

Marx-Weber ilişkisini konu edinen sosyolojik tartışmalar, belirli bir döneme kadar, esas olarak dört kaynağın etkisi altındaydı. Bunların en sık başvurulanı da, kuşkusuz Karl Löwith'in 1932'de yayımlanan *Max Weber und Karl Marx* adlı çalışmasıydı. Kuzey Amerika'da olduğu kadar Avrupa'da da etkili olan bir diğer önemli kaynak ise, Gerth ile Mills'in *From Max Weber* cildine yazmış oldukları giriş makalesiydi. Talcott Parsons'ın *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* çevirisiyle başlayan çalışmaları da, Atlantik'in her iki yakasında birçok sosyal bilimciyi etkileyen üçüncü önemli kaynağı oluşturuyordu. Nihayet diğerlerinden daha az anlamlı olmasına

3 V. Burris, "The Neo-Marxist Synthesis of Marx and Weber on Class" *The Marx-Weber Debate* içinde, Norbert Wiley (der.), Sage Pub, 1986, s. 67.

rağmen daha çok ilgi çekmiş olan dördüncü bir kaynak ise, Albert Salomon tarafından 1935 ve 1945 yıllarında yapılmış olan bazı yorumlardı.[4]

Löwith'e göre, Marx ile Weber aynı konuyla, yani kapitalizmle ilgilenmiş ve benzer itkilerle hareket etmiş olmalarına rağmen, epistemolojik öncülleri ve dünya görüşleri birbirinden tamamen farklı olan düşünürlerdi. Bu nedenle o, bu iki düşünürü makalesinin farklı bölümlerinde tartışmıştı. Gerth ile Mills ise, "[Weber'in] entelektüel biyografyasında Marx doğrultusunda belirgin bir vurgu değişimi"nin varlığına inanmaktaydılar. Parsons, Weber'in "Marksist tipte açıklamalara karşı doğrudan bir polemik içinde olduğu" konusunda ısrarlıydı. Saloman'a gelince, o, "Marx ile Weber'in eserlerinin birbirlerine antagonistik göründüğü"nü düşünüyor; bununla birlikte, "Max Weber'in, Karl Marx'ın hayaletiyle uzun ve yoğun diyalog içinde olan bir sosyolog olduğu"nu iddia ediyordu.[5]

1960'lı yılların ortalarına kadar Marx-Weber ilişkisinin analiz tarzı ve düzeyi aşağı yukarı buydu. Ancak daha sonraki yıllarda bu tartışmanın boyutları genişlemeye başladı ve dolayısıyla içeriği de giderek derinleşti. Bu tartışmalarda esas olarak iki temel kutbun ya da tarafın billurlaşmış olduğunu söylemek mümkün görünüyor. Bir tarafta, Marx ile Weber arasındaki farklılıkları -tam anlamıyla antagonistik vasıfta görmemekle birlikte- benzerliklerden daha anlamlı bulan yazarlar vardır. Örneğin Wolfgang Mommsen, Weber'e "Marx'ın belki de en önemli karşıtı olarak" bakar ve onu "Marx'ın burjuva karşılığı" olarak görür. Çünkü Mommsen'e göre Weber, Marx'ın çalışmalarını her zaman ciddiye almış olmakla birlikte, bu çalışmalarda ifade edilmiş olunan görüşleri hiçbir zaman kabul etmemiştir.[6] Jürgen Koska daha da ileri giderek Weber'in,

4 Bu kaynaklardan ilk ikisi Türkçe'ye kazandırılmıştır: Max Weber, *Sosyoloji Yazıları* (derleyenler: H.H. Gerth-C.W. Mills, çev. Taha Parla, İletişim Yayınları, 1996.

5 G. Schroeter, "Dialogue, Debate, or Dissent?, The Difficulties of Assesing Max Weber's Relations to Marx", *Marx-Weber Dialogue..., a.g.e.*, s. 2.

6 W.J. Mommsen, "Max Weber as a Critic of Marxism", *Canadian Journal of Sociology*, sayı: 21, 1977, s. 374-375.

Marx'ın teorik öncüllerine itiraz ettiğini yazmıştır.[7]

Öteki tarafta ise, Weber'i temelde Marx'ın 'epigone'u olarak gören ve yorumlayan yazarlar vardır. Örneğin George Lichtheim, Schumpeter tarafından ortaya atılan erken bir önermeyi tekrarlayarak, "Weber'in din sosyolojisinin tamamının kolaylıkla Marksist şema içersine yerleştirilebileceği"ni iddia eder.[8] Başka bazı yazarlar da, Weber sosyolojisinin "Marksist temeller üzerine kurulmuş" olduğunu ya da Weber'in "Marx'a derin bağlılık" gösterdiğini savunmuşlardır. Hattâ Tom Bottomore, "Weber sosyolojisinin önemli bir kısmının, orijinal ve sistematik bir toplum teorisi olarak okunmak yerine, Marksist teorinin geliştirilmiş ve değiştirilmiş tamamlamaları olarak okunması"nın çok daha doğru olacağını savunur.[9] Irving M. Zeitlin de aynı doğrultuda görüşler ileri sürmüş ve Weber'in, Marx'ın ortaya koymuş olduğu problemlerle ilgilendiğini; Batı uygarlığının doğuşunu ve Batı ile Doğu arasındaki farklılıkları incelerken büyük ölçüde Marx'ın yöntemini genelleştirmiş ve belirli bir ölçüde de revize etmiş olduğunu savunmuştur.[10]

Bu iki kutup ya da taraf arasında, Marx ile Weber arasındaki farklılıkların bilincinde olmakla birlikte onların yakınlaşma ve uzlaşma noktalarını öne çıkarmak isteyen yazarlar yer alır. Gerth ile Mills, kuşkusuz bu tür yazarların erken örnekleridir. Günümüze daha yakın bir dönemde, Benjamin Nelson benzer bir tavır sergileyerek hem Marx hem de Weber'in, esasında Alman idealist geleneğinin mirasçıları ve taşıyıcıları olduğunu ileri sürmüştür.[11] Johannes Weiss da, Weber sosyolojisini

---

7 J. Koska, "Karl Marx and Max Weber", *Zeitschrift für die Gesamte Staatswissenschaft*, sayı: 21, 1966, s. 335.

8 G. Lichtheim, *Marxism: A Historical and Critical Study*, Routledge&Kegan Paul, 1964, s. 385.

9 T. Bottomore, "Marxism and Sociology", *A History of Sociological Anlysis* içinde, T. Bottomore ve R. Nisbet (derleyenler), Basic Dooks, 1978, s. 129-130.

10 I.M. Zeitlin, *Ideology and the Development of Sociological Theory*, Prentice-Hall, 1968, s. 111.

11 B. Nelson, "Dialogs Across the Centuries: Weber, Marx, Hegel, Luther", *The Origins of Modern Consciousness* içinde, J. Weiss (der.), Wayne State University Press, 1965, s. 153.

Marx'ın *Kapital*'inin ikizi olarak görmekle birlikte, bu sosyolojinin ne 'Marksist' ne de 'burjuva' olarak nitelenebileceğini vurgulayan Karl Lövith'ten tam elli yıl sonra, Marx ile Weber'in teorik önermeleri arasındaki yakınlığa dikkat çekmiştir.[12] Bu konumu savunan yazarlar arasında, Weber'in doğrudan Marx'ı değil, kısmen 19. yüzyılın sonlarına doğru Marksizmin Sosyal Demokrat Partili aydınlar tarafından yorumlanan belirli bir biçimini eleştirdiğini savunan yazarlar da vardır.[13]

Kuşkusuz, bu son dönem tartışmaları içinde, Weber sosyolojisinin ne pozitif ne de negatif anlamda bir tarihsel materyalizm eleştirisi içerdiğini, tamamen farklı düzeyde kurulmuş bir söyleme sahip olduğunu ileri sürerek, Karl Lövith'in erken konumunu hemen hemen aynen savunanlar kişilere de rastlanmıştır.[14] Aynı zamanda, Marx ile Weber arasındaki yakınlıkların veya benzerliklerin şimdiye kadar görülmüş olduğundan çok daha fazla olduğu ve Weber'in Marx'tan çok Marksizmle çatışma içinde olduğu yorumunun kesinlikle kabul edilemeyeceğini; tam tersine, Weber'in sosyolojik çalışmalarının tamamının bilinçli bir biçimde anti-Marksist bir karaktere sahip olduğunu ileri sürerek, Parsons'ın erken konumunu hem Marksist hem de Weberci kampta savunan birçok yazar vardır.[15]

Nihayet, Weber'in Marx'la ilişkisini çözümlemenin başka orijinal bir yolu da, onun ilk dönem çalışmalarında kendisini gösteren bir 'Marksist bakış' arayıp bulmaktır. Bu konumu temsil eden teorisyenlerden biri Kozyr-Kowalski'dir. Ona göre, Weber 1896 yılına kadar tarihsel materyalizmin ezici etkisi altında kalmıştır. Ancak araya giren uzun ruhsal rahatsızlık döneminden sonra 1902'de yeniden yazmaya başladığında, Weber artık kendisini bu etkiden büyük ölçüde, hattâ tamamen arındırmış görünür. Kozyr-Kowalski'ye göre, Weber'in yaşamı-

12 J. Weiss, *Das Werk Max Weber in der Marxistischen Rezeption und Kritik*, 1981, s. 103.

13 A. Giddens, *Studies in Social and Political Theory*, Hutchinson&Co, 1977, s. 184; B.S. Turner, *For Weber*, Routledge&Kegan Paul, 1981, s. 73.

14 G. Therborn, *Science, Class and Society*, Routledge&Kegan Paul, 1980, s. 278.

15 P. Hamilton, *Knowledge und Social Structure*, Routledge&Kegan Paul, 1974, s. 84.

nın son döneminde sık sık tarihsel materyalizm eleştirisi yapması, kısmen, zımnî bir özeleştirinin ifadesi olarak alınabilir.[16] Fleischmann da, benzer bir biçimde, Weber'in ilk araştırmalarının çoğunu Marksist fikirlerin etkisi altında kavramsallaştırmış olduğunu; fakat, daha sonra ekonomik faktörler üzerindeki vurgusunu, giderek irade ve değerler üzerindeki vurgusuyla değiştirerek Nietzsche'ye yakınlaşmış olduğunu ileri sürer. Bu nedenle, Fleischmann'a göre, Weber'in 1918'deki sert sosyalizm eleştirisi, aslında, bir zamanlar Marksizme, dolayısıyla da sosyalizme büyük umut bağlamış, ancak şimdi büyük ölçüde bu 'büyüden kurtulmuş' olan bir inançsızın samimi itirafları olarak görülebilir.[17]

Marx-Weber ilişkisi: Bir yorum denemesi

Başlangıçta ifade edelim ki, bize göre, Weber'in, Marx ile karşılaştırma götürmeyecek ölçüde farklı görüşler ortaya atışmış olduğu; bu iki düşünürün tamamen farklı söylem düzeylerinde çalıştıkları düşüncesi pek geçerli görünmemektedir. Her şeyden önce, bizzat Weber, Marx'ın çağımızda taşıdığı önemin farkındadır. O şöyle yazar:

> Günümüzde bir bilim adamının, özellikle de bir felsefecinin dürüstlüğü, onun Marx ile Nietzsche'ye göre nerede durduğuyla ölçülebilir. Bu iki insanın ortaya koymuş olduğu eserler olmaksızın, kendi eserlerinin büyük kısmını başaramayacak olduklarını kabul etmeyenler, hem kendilerini hem de başkalarını kandırmaktadırlar. İçinde yaşadığımız zihinsel dünya, büyük ölçüde Marx ile Nietzsche'nin damgasını taşımaktadır.[18]

Daha da önemlisi, Weber, Marx'ın teorisinin gerçek doğası hakkında net görüşlere sahiptir ve kendi teorisini, büyük öl-

16 S.Kozyr-Kowalski, "Weber and Marx", *The Polish Sociological Bulletin*, sayı: 1, 1968, s. 7.

17 E. Fleischmann, "De Weber&Nietzsche", *European Journal of Sociology*, sayı: 5, 1964, s. 218.

18 Aktaran, G. Therborn, *a.g.e.*, s. 277.

çüde Marx'ın görüşlerini -bilinçli bir biçimde- karşısına alarak kurmuştur.

Bununla birlikte, Weber'in Marx'la tam bir görüş birliği içinde olmadığı da aşikârdır. Weber'in önsezilerinin birçoğunu Marx'ın görüşlerinden türettiği, en azından temel inceleme nesnesini ve ilgi odağını, yani kapitalizm nosyonunu Marx'ın görüşlerinden devşirdiği söylenebilse de,[19] onların 'kapitalizm' denilen süreçten aynı şeyi anlamadıkları ve bu toplumsal sistemi aynı biçimde ele almadıkları da son derece açık bir gerçektir.

Birincisi, Marx ile Weber çağdaş kapitalizmin doğası ve bunun analiz tarzı hususunda tam anlamıyla karşıt görüşlere sahiptirler. Gerçi her ikisi de endüstriyel/modern topluma giden sürecin başlangıcının 'kapitalizm' biçiminde ortaya çıkmak zorunda olduğunu kabul ederler ve temel analiz konusu olarak serbest piyasa kapitalizmini alırlar;[20] ancak, yine de kapitalizmi oldukça farklı bir biçimde yorumlarlar. Her şeyden önce, Marksist teorinin temel fikri, yani 'işçilerin emek-zamanının sömürüsü yoluyla artık-değer üretimi' olarak kapitalizm nosyonu, Weber'in öncelikle piyasa ilişkileri ve çıkarcı-rasyonellik ethosu üzerinde odaklanan kapitalizm yorumunda hemen hemen tamamen göz ardı edilmiş durumdadır. Üstelik Weber, Marksistlerin kesinlikle onaylamayacakları bir biçimde, sosyo-teknik altyapıyı, sosyolojik analizin temeli olarak değil, sadece *bir boyutu* olarak görür. Böylece Weber için, tam bir kapitalizm açıklaması ya da -o böyle bir olasılığa inanmadığına göre- ulaşılabilecek en yakın kapitalizm açıklaması, hiçbirini diğerlerinin ya da bütünün belirleyicisi olarak görmeden, sosyal/yapısal değişkenlerin karşılıklı bağıntılarını belirlemekten ibarettir.[21] Oysa Marx'ın

---

19 *A.g.e.*, s. 307.

20 R. Collins, *Max Weber: A Skeleton Key*, Sage Pub, 1986, s. 85.

21 P. Hamilton, *a.g.e.*, s. 89. Bu doğrultuda Shaw da, Weber'in Alman tarihselci bilim anlayışından devraldığı anti-pozitivist eğilimi mantıksal sonucuna dek izlememiş olduğunu; aksine onun 'anlama' kavramının formel konumunun, sadece pozitivist tarzda bir dışsal, nedensel korelasyon kurma aracı konumunda olduğunu savunur. Bkz. M. Shaw, *Marxism and Social Science: The Roots of Social Knowledge*, Pluto Press, 1975, s. 87-88.

böyle bir 'betimleyici/tanımlayıcı' analiz tarzıyla yetinmeyeceği son derece aşikârdır.

İkincisi, Giddens'ın da vurgulamış olduğu gibi, Weber'in yazıları her ne kadar 'endüstriyel toplum'dan çok 'kapitalizm'le ilgili olsa ve bu nedenle, Saint-Simon ile Comte'tan gelen düşünce çizgisinden çok, Marx'ın temsil ettiği düşünce çizgisinden etkilenmiş görünse de, bu sadece yöntem düzeyinde geçerli olan bir etkilenmedir. Oysa Weber'in Batı ekonomisi ile Batı toplumunun geçmişine, bugününe ve olası geleceğine dair somut tartışmalarda ortaya koymuş olduğu genel temaların bazıları, onu 'endüstriyel toplum' teorisine yakınlaştırır. Weber'e göre, modern kapitalizmin girişimci dünyasını geleneksel dünyadan ayıran temel çehre, sermaye ile ücretli emek arasındaki ilişkilerden çok, teknolojik ve ekonomik yaşamın -bürokrasinin genel ilerlemesiyle birleşmiş olan- rasyonelleşme sürecidir. Ve açıktır ki, Weber'in 'rasyonelleşme' kavramı, endüstriyel toplum teorisindeki 'endüstrileşme'yle aynı kavramsal sonuca, yani kapitalizm ile sosyalizm arasındaki farklılıkların tamamen silinmesi ya da en azından bulanıklaştırılması sonucuna varır.[22] Başka bazı yazarlar da, Weber sosyolojisinin temel ilgi odağının, kapitalizmden çok daha geniş bir alanı kucakladığını; onun sosyolojisinin, modernlik ve modernleşme problemleri içine yerleştirilmesinin ve bu çerçevede, 'rasyonelleşme'nin modernizmi üreten temel bir süreç olarak alınmasının daha uygun bir yaklaşım olacağını ileri sürmüşlerdir.[23]

Weber'in kapitalizm çözümlemesinde ve sosyalizm eleştirisinde, Marksist konuma radikal bir alternatif sunduğu oldukça açıktır. Weber, proleterleşme ve yoksullaşma sürecine ilişkin Marksist görüşlere karşı, Alman işçi sınıfının teknik işbölümü nedeniyle giderek artan parçalanmasına; kapitalist üretim sistemi açısından temel önemdeki hizmetleri yerine getiren yeni bir sınıfın, yani orta sınıfın doğuşuna; hem piyasa hem de üretim sistemlerinde devletin giderek artan müdahale-

22 A. Giddens, *Studies in Social...*, *a.g.e.*, s. 17.

23 R.J. Halton, ve B.S. Turner, *Max Weber on Economy and Society*, Routledge, 1989, s. 69.

ci tutumuna işaret eder. Nihayet Weber, sosyalizmin de, bürokratik devlet ve parti aygıtının egemenliğine götüren bir üretim rasyonelleşmesine gereksinim duyacağını ileri sürüyordu. Ona göre sosyalizm, kapitalizmin bir alternatifi olmaktan çok, daha derinden işleyen ekonomik rasyonelleşme süreçlerinin yüzeye çıkıp yayılması ve dallanıp budaklanmasından başka bir şey değildir.[24]

Üçüncüsü, Marx ile Weber arasındaki -belki de en önemli- farklılıklardan biri, onların kapitalizm değerlendirmelerinde kendisini gösterir. Marx için kapitalizm, doğrudan sosyal eşitsizlik ve sömürüyle ilişkili ayırt edici sosyal üretim ilişkilerini içeren ve daha adil bir düzene, yani sosyalizme giden yol üzerindeki geçici bir zorunlu aşamayken; Weber için kapitalizm, sosyal yaşamın her boyutunun tedricen bürokratik bir mekanizasyonu ve uzmanlaşmasını içeren 'Batılı rasyonelleşme' sürecinin salt olumsal bir boyutudur. Gerçi Weber de bu sürecin sosyo-kültürel sonuçları karşısında, en azından Marx kadar eleştirel bir tutum sergiler; ancak, onun eleştirisi doğrudan kapitalizme yönelik ve sadece bununla sınırlı olmaktan çok, daha genel bir düzeyde, modernleşme olarak adlandırılan sürecin Nietzsche'ci 'kötümser' bir kritiğine bağlıdır.[25] Weber'e göre, bu rasyonelleşme sürecinin nihaî sonucu, 'ruhsuz uzmanlar ve kalpsiz sensüalistler'le dolup taşan renksiz bir dünya olmuştur. O, açık bir biçimde bu durumdan nefret eder; ancak, bundan kurtulmayı da olanaksız görür.[26] Momsenn'in de belirttiği gibi, kapitalizmi değerlendirme veya onun nasıl aşılacağı ya da aşılabileceği konusuna gelince, Marx ile Weber'in kesin bir biçimde uzlaştırılamaz görüşlere sahip oldukları ortaya çıkar. Weber 1918'de, umutlu sosyalistlere, "gelmekte olanın işçilerin değil, bürokratların diktatörlüğü" olduğu kehanetini bildirmişti.

24 R.J. Halton ve B.S. Turner, *a.g.e.*, s. 132.

25 Halton ve Turner'a göre, Weber'in modernizm karşısında aslında ikili, dolayısıyla ikircikli bir tavrı vardır. Birinci ve pozitif anlamda o, Kant'ın iyimser Aydınlanma geleneğine; ikinci ve negatif anlamda da Kierkegaard, Schopenhauer ve Nietzsche'nin kötümser eleştiri geleneğine bağlıdır. Bkz. R.J. Halton ve B.S. Turner, *a.g.e.*, s. 88.

26 G. Schroeter, *a.g.e.*, s. 10.

Açıkçası, Weber kapitalizm için hiçbir alternatif öngörmez. Oysa -gayet iyi bilindiği gibi- Marx için, durum kesinlikle bu değildir.[27]

Okur yukarıda özetlenen tartışmadan, Marx-Weber ilişkisinin neden özellikle günümüzde yeniden gündeme geldiğini kolaylıkla anlayacaktır. Hiç kuşku yok ki, içinde yaşadığımız bu köklü ve hızlı değişim döneminde, Marx-Weber ilişkisinin yeniden tartışılmaya başlanmasının özel bir anlamı ve önemi vardır. Böyledir; çünkü, onların yıllar önce ortaya atmış oldukları görüş ve sezgileri atlayarak bu yaşadığımız dönemi kavrayabilmemiz neredeyse olanaksız gibidir. Marx'ın yabancılaşma ve birçok ilgili konu üzerine geliştirmiş olduğu çözümleme ve görüşler, onun bizim şu an yaşamakta olduğumuz koşullara hiç de 'yabancı' olmadığını; aynı şekilde, Weber'in modern bürokratikleşme ve 'dünyanın büyüden arındırılma' süreçleri karşısında duyduğu kaygı, onun -belki de ne yazık ki- daha uzun bir süre bizim çağdaşımız olarak kalacağını gösteriyor. Hattâ, içinde yaşadığı zihinsel dünyanın "büyük ölçüde Marx ile Nietzsche'nin damgasını taşıdığı"nı yazan Weber'e karşılık olarak, biz de, bugün içinde yaşamakta olduğumuz zihinsel dünyanın büyük ölçüde Marx ile Weber'in damgasını taşıdığını söyleyebiliriz, sanırım.

Çağdaş gelişmeleri, Marx mı yoksa Weber mi daha doğru bir biçimde öngörmüştü? İçine girdiğimiz 'postmodern' dönemde, kuşkusuz birçok teorisyenin şimdi kendisini Marx'ın 'umutlu sesi'nden çok, Weber'in 'hüzünlü sesi'ne daha yakın hissettiği açık bir durumdur. Sosyalizm ile kapitalizmin 'buluştuğu' bu tarihsel anda yaşayan birçok insan gibi, Marksistler de bugün -içleri elvermese bile- Weber'in hakkını Weber'e teslim etme noktasındadırlar. Ancak hemen belirtilmeli ki, böyle bir köklü ve hızlı değişim dönemi içinde yaşayanlar, bu tür kesin yanıtlar talep eden sorular karşısında çok dikkatli olmak durumundadırlar. Çünkü böyle durumlarda ihtiyaç duyulan şey, telaşlı kararlar değil, soğukkanlı arayışlar; açık ya-

27 W.I. Mommsen, *a.g.e.*, s. 394.

nıtlar değil, açık uçlu sorulardır. Kısacası, "Eğer Marx günümüzde yaşasaydı, kesinlikle Weberci olurdu," demekle ya da bunun tersi bir iddiayı gündeme getirmekle, pek anlamlı ve doğru bir şey dile getirmiş olmayız.

Bize göre, Marx ile Weber birbirine karşıt tezler ortaya atmışlardır; ancak, bunlar tam anlamıyla geçişsiz alanlarda ortaya atılmış tezler de değildir. Dolayısıyla, bugün içinde yaşamakta olduğumuz dünyayı daha doğru ve daha iyi bir biçimde kavrayabilmek için, Marx'a da Weber'e de aynı ölçüde ihtiyacımız vardır, diyebiliriz. Ancak, bu iki özgün düşünürün görüşleri arasında ortak zeminler ve benzer yaklaşımlar ararken, eklektik çözümlerin tuzağına kapılmamaya da dikkat etmek durumundayız. Biliyoruz ki, kavramlar hiç de masum değildir ve eğer bu 'hakikat' dikkate alınmadan kavram 'ithal'lerine başvurulursa, bu 'ithal' kavramlar içine dahil edildikleri teorik sistemleri, kopartıldıkları teorik sistemlerin rengine bulayabilirler. Böyle bir durumda, başka bir teoriden devşirilen kavramlar, dahil edildikleri bünyeyi güçlendirmek yerine, zamanla deforme eden virüsler gibi iş görebilirler. İşte böyle bir durumu en net bir biçimde görebileceğimiz yerlerden biri de, çağdaş kapitalizmin sınıfsal analizinde Weberci kavramların yardımına başvuran Neo-Marksist teoriler ve onların karşılaşmış oldukları problemlerdir. Bu problemleri değerlendirebilmek için, aşağıda ilkin, sınıf ve sınıfsal yapı sorunlarının Marksist gelenekte ele alınış biçimini ve ikinci olarak da, bu geleneğin modern koşullarda karşılaştığı temel sorunları aşabilmek için, Weberci kavram ve bakış açılarına başvurulmasının yarattığı ya da yaratabileceği teorik sorunları irdelemeye çalışacağız.

Marksizm ve sınıf analizi: Geleneksel yaklaşımın sınırları

'Sınıf', 'sınıfsal yapı' ve 'sınıf mücadelesi' kavramları, sadece bu kavramların teorik önemi nedeniyle değil, güçlü politik anlamları ve çağrışımları olması nedeniyle de Marksist teori içinde merkezî bir yer işgâl eder. Sınıf ve sınıfsal yapı analizleri,

Marksist tarihsel ya da konjoktürel durum değerlendirmelerinin tümünde belirleyici önem taşır; çünkü, sosyalist hareketlerin politik stratejilerinin dayanacağı temeller, bu tür analizlerin ışığında belirginleştirilir -stratejinin ancak sınıf analizinden türetilebileceği anlamında değil, daha çok, bu analizin politik stratejinin üretilebileceği çerçeveyi sağlaması anlamında.[28] Ancak hemen eklenmeli ki, sınıf analizinin güçlü politik anlamlara sahip olması da, bu konunun Marksist hareket içinde teorik olmaktan çok, pratik bir sorun olarak algılanmasına ve dolayısıyla, teorinin bu alanda zayıf kalmasına yol açmıştır.

Kuşkusuz, Marksist sınıf analizinin ilgi odağında 'işçi sınıfı' vardır. Ancak ilginçtir ki, Marksist gelenekte yakın dönemlere, hattâ -denilebilir ki- 1930'lara dek, işçi sınıfının 'neliği'ne ilişkin sorun hiçbir zaman kendini dayatan bir sorun haline gelmemiştir. Marx'tan Lenin'e kadar, 'işçi sınıfı' kavramı büyük ölçüde problematik olmayan bir kavramdı ve genel olarak endüstriyel-fabrika işçilerini sınıflandırmak için kullanılıyordu. Marksist teorinin klasik dönemi boyunca ilgilenilen temel problem, işçi sınıfı ile diğer sosyal sınıflar arasındaki ilişkilere dair sorunlardı. Marx için, sınıfların saptanması, yani birey ya da sosyal aktörlerin, üretim süreci içindeki rolleri ve yerleri bağlamında özgül sınıf konumlarına yerleştirilmeleri temel problem değildi. Onun asıl ilgisi, sınıfların temel ayırt edici vasıflarını gösteren sınıflar arasındaki karşıtlık üzerine odaklanmıştı. Gerçi, Marx'ın sınıf analizi *Komünist Manifesto*'daki erken formülasyondan *Kapital* ile *Louis Bonaparte'ın Onsekiz Brumaire*'i ve *Fransa'da İç Savaş* gibi tarihsel analiz metinlerindeki geç değerlendirmelere kadar izlenirse, onun burjuvazi-proletarya (ya da toprak sahipleri-serfler, köle sahipleri-köleler) arasında kurulmuş görece basit dikotomik sınıflandırmadan daha karmaşık bir değerlendirmeye doğru yönelmiş olduğu açık bir biçimde görülebilir;[29] ancak, bütün bu süreç boyunca Marx, belki de toplumsal sistemlerin işlevsel bütünlü-

28 A. Hunt (der.), *Class and Class Structure*, Lawrence&Wishart, 1984, s. 8-9.

29 Stuart Hall, "The 'Political' and the 'Economic' in Marxs Theory of Classes", *Class and Class...*, *a.g.e.*

günden çok yapısal çelişkileri ve değişim dinamikleriyle ilgilendiği içindir ki, -özellikle kapitalizm analizinde- bu dikotomik yaklaşımı korumaya da devam etmiştir. Başka bir deyişle, Marx bu temel dikotomi dışında kalan sınıfların farkındaydı elbette; ancak o, kapitalist gelişme sürecinde sınıfsal kutuplaşma doğrultusunda bir eğilim olduğu görüşündeydi ve dolayısıyla, bütün dikkatini sınıflardan çok, bu 'zorunlu' sınıfsal kutuplaşma süreci üzerine toplamıştı. Marx'a göre, kapitalist gelişmenin temel çehrelerinden birisi, sermayenin giderek artan oranda yoğunlaşma eğiliminde olmasıydı ve bu kaçınılmaz süreç içinde, zanaatkâr-üreticiler ve küçük işletmeler, büyük ve giderek genişleyen kapitalist işletmeler tarafından tamamen ortadan kaldırılacak; bu küçük işletmelerdeki insanlar da, ücretli ya da maaşlı işçiler haline gelmek zorunda kalacaklardı. Yine Marx'a göre, kapitalist olmayan sınıflar, özellikle de geçimlik, küçük meta üretimiyle ve tarımsal işlerle meşgul olan sınıflar, kapitalist piyasanın sınır tanımayan genişlemesi sonucunda tamamen ortadan kalkacaklardı. Kısacası, Marx için, kapitalist toplumda iki temel sınıf vardır ya da süreç içinde iki sınıf kalacaktır: Üretim araçlarına sahip olanlar ve olmayanlar.[30]

Ancak, bu yüzyılın başlangıcından bu yana, ekonomik örgütlenme ve işbölümünde, Marx'ın öngöremediği bazı köklü değişmeler olmuş ve bunlar, doğal olarak, Marksist teorinin -sınıf analizine ilişkin- bu geleneksel yaklaşımını zorda bırakan bazı ciddi problemler yaratmıştır. Birinci olarak, üretim örgütlenmesindeki yeni gelişmeler idarî, denetimsel ve masa-başı işlerin; ikinci olarak, meta piyasalarının genişlemesi satış, hizmet ve hesap işlerinin; üçüncü olarak, bilimsel teknolojilerin giderek artan biçimde üretim süreçlerine girmesi yeni bilimsel ve teknik işlerin; nihayet dördüncü olarak da, devletin sistem içindeki belirleyici rolünün genişlemesi idarî, profesyonel ve yarı-profesyonel meslek sayılarının artmasına yol açmıştır.

Bütün bu gelişmelerin, özellikle Marksist sınıf analizi bakımından iki temel soruna yol açtığı söylenebilir: Birincisi, bu

30 J.M. Barbalet, "Limitation of Class Theory and the Dissapearance of Status: The Problem of the New Middle Class", *Sociology*, sayı: 20, 1986, s. 598.

radikal gelişmeler, geleneksel işçi sınıfı tanımının 'homojen' doğasının, hem teknik işbölümünün incelmesi nedeniyle *içsel* hem de -cinsiyet, etnik yapı gibi- sınıfları dikine kesen bölünmelerin önem kazanması nedeniyle *dışsal* (yani sınıf-dışı) basınçların etkisiyle parçalanmasına; bunun yerine, daha 'heterojen' doğaya sahip bir işçi sınıfı tanımı ihtiyacının ortaya çıkmasına yol açmıştır. İkincisi, bütün bu gelişmeler, yeni bir 'maaşlı' çalışanlar kesiminin ortaya çıkmasına yol açmıştır ki, bu mülksüz, ancak kapitalist sistem içinde proletarya için ulaşılmaz nitelik taşıyan birçok koşul ve fırsatlara sahip olan; başka bir deyişle, 'zincirlerinden başka kaybedecek pek çok şeyi' olan bu 'kesim', Marksist olmayanlar kadar, birçok Marksist tarafından da, Marx'ın analizini zorlayan beklenmedik bir gelişme olarak görülmüş ve doğal olarak, bu 'kesim'in sınıfsal aidiyeti ya da doğası hakkında ciddi tartışmalar yapılmıştır.[31] Kısacası, bu gelişmelerin, geleneksel Marksist perspektifin hem işçi sınıfı tanımını hem de kapitalist toplumun sınıfsal yapısına ilişkin dikotomik açıklama tarzını tehdit eden derin etkileri olmuştur, diyebiliriz.

Bu gelişmelerin, buradaki tartışmamız açısından son derece önemli olan bir başka sonucu da, hiç kuşku yok ki, sınıf analizinde genelde Weberci kavram ve yaklaşımlar doğrultusunda güçlü bir kaymanın meydana gelmesi ve doğal olarak, özelde neo-Marksist sınıf analizinin de bu genel eğilim dışında kalamamasıdır. Bu durumun açıklamasını, bir de neo-Weberci teorisyenlerin kaleminden okumak sanırım ilginç olacaktır.

Halton ve Turner'a göre,[32] çağdaş kapitalizmin sınıfsal yapısının analizinde iki farklı yaklaşımdan söz etmek mümkündür. Bunlardan birincisi, *Cemaat (Gemeinschaft)* ilişkileri çerçevesinde hareket eden bir yaklaşımdır ve 'güçlü sınıf üslûbu' olarak adlandırılabilir. Bu yaklaşımda iktidar (ya da güç), eşitsizlik ve sömürü ilişkilerinin yapısal değerlendirmesi ile bilinçlilik, grup formasyonu ve özgürlükçü sosyal değişmeyi he-

31 Bu tartışmaların iyi bir özeti Hunt'ın editörlüğünü üstlendiği şu kitapta bulunabilir: A. Hunt, *a.g.e.*

32 R.J. Halton ve B.S. Turner, *a.g.e.*

defleyen sosyal hareketlerin değerlendirmesi birlikte yürütülür. Birçok geleneksel sınıf değerlendirmesinde olduğu gibi, bu iktidar, eşitsizlik ve sömürü ilişkileri, bir anlamda, mülkiyet hakları içinde kurumsallaşmış ekonomik üretim ve mübadele ilişkilerinden doğmaktadır. Ancak güçlü sınıf üslûbunda, bu söz konusu ilişkiler, sadece ekonomik nitelik taşıyan ilişkiler olarak da görülmez; politika, kültür, vb. alanlar içine yayılmış, nüfuz etmiş ilişkilerdir bunlar. Güçlü sınıf üslûbu, bütünsel bir toplum değerlendirmesi sunar; dolayısıyla, burada sınıf teorisi toplum teorisiyle iç içe geçmiştir ve bu yaklaşımın en etkili formülasyonu, Marx ile Engels'in 'tarihin motoru olarak sınıf mücadelesi' üzerindeki vurgularında bulunabilir.

Güçlü sınıf üslûbu, daha önce de söylenmiş olduğu gibi, *Cemaat* ilişkileri çerçevesinde hareket eder; ancak bu, kuşkusuz gerçek değil mecazî bir prosedürdür. Çünkü biliyoruz ki, *Cemaat*'in gerçek sosyolojik kullanımı genelde kan, akrabalık ve yerlilik bağlarıyla bir araya gelmiş modern öncesi partikülaristik topluluklarla ilgilidir. Oysa klasik Marksist sınıf analizi, kendisine hareket noktası olarak *Cemiyet (Gesellscraft)* ya da 'özgür bireyler toplumu'nun maddi ilişkilerini alır. Bununla birlikte, güçlü sınıf üslûbu, topluluğun bireysel atomizasyon süreci üzerinde zafer kazanabileceği koşulları belirleme çabası içindedir. Bu anlamda, güçlü sınıf üslûbunun, mecazî olarak *Cemaatçi (Gemeinschaftlich)* sınıf görüşü olarak tanımlanması uygun görünüyor.

İkinci yaklaşım ise, *Cemiyet* ilişkileri çerçevesinde hareket eden ve 'zayıf sınıf üslûbu' olarak adlandırılabilecek yaklaşımdır. Bu yaklaşım, 'sınıf'ı herhangi verili bir toplumda var olabilecek olan çeşitli güç ve eşitsizlik kalıplarından sadece birisi olarak görür. Bu üslûp, sadece sosyal yapı içindeki sınıfların bütünsel bir değerlendirmesini reddetmekle kalmaz; aynı zamanda, sınıf konumları ile grup formasyonları ve sınıf toplulukları arasında, sosyal değişmenin gelişimi ve dünya tarihinin seyri arasında herhangi bir zorunlu bağıntı kurma çabalarına da karşı çıkar. Bu yaklaşımın tipik bir formülasyonu, Weber'in 'sınıf, statü ve parti çerçevesi' içindeki üçlü güç dağılımı de-

gerlendirmesinde bulunabilir. Sınıflar, gerçi bu değerlendirmede de esas olarak ekonomik ilişkilerden doğmaktadır; ancak, buradaki ilgi odağı, bireyler tarafından işgâl edilen sınıf konumlarının niteliğiyle ilgilidir.

Weber'in yaklaşımı 'radikal-liberal' sınıf perspektifi olarak adlandırılabilir. Bu perspektif, *Cemiyetçi (Gesellschaftlich)* modern toplum değerlendirmesini esas alır ve mübadele piyasasının, güç dengesizliklerinin bireylerin yaşam tarzlarını ve yaşam şanslarını etkileyen boyutlarını araştırır. Burada fırsat eşitliğinin dayanağı olarak *Cemiyet* ilişkilerine örtük bir bağlanma söz konusudur; ancak, piyasa ilişkileri içinde sınıfsal konum ve sınıfsal koşul eşitsizliklerinin olabileceği de kabul edilir.

Halton ve Turner, modern koşullarda ortaya çıkan gelişmeler nedeniyle 'güçlü sınıf üslübu'nun yavaş yavaş aşındığını; dolayısıyla, neo-Marksistler ve radikal-liberaller arasındaki tartışmaların büyük bir kısmının artık 'zayıf sınıf üslûbu' çerçevesinde gerçekleştiğini savunurlar. Yine bu yazarlara göre, 'güçlü sınıf üslübu'nun yaşadığı bu erozyonu, -net bir biçimde- üç temel alanda gözlemlemek mümkündür: Birincisi, sınıfların, özgül 'sınıf örgütleri' ya da kurumlarında temsil edilen ve organik çıkarlara sahip kendilikler olarak resmedildiği *Cemaatçi* sınıf teorilerinin reddini içermektedir. Bu problem, en açık biçimde Hirst tarafından ifade edilmiştir. Onun temel iddiası şudur: Sınıf olma sıfatıyla sınıflar, sınıflar arasındaki doğrudan ilişkiler çerçevesinde hareket etmezler ve politika denilen şey de bu çerçevede oluşturulmaz. Aksine, bizim karşımızda politik partiler, örgütler ve sendikalar vardır ki, bunlar -en iyi durumda- sınıfların sadece dolaylı 'temsilcileri' olarak görülebilir. Belirli örgütlerin belirli ekonomik sınıflar için var olduğunu söylemek, "ya basit bir biçimde bir parti, bir örgüt ya da bir kurumun belirli bir sınıfı temsil ettiğine dair kendi iddiasını veri kabul etmek ya da parti programının ve eylemlerinin, her nasılsa bu sınıfın 'çıkarları'yla denk düştüğünü ileri sürmek demektir".[33] Hirst'e göre, ilkini kabul etmek, örgütsel

33 P. Hirst, "Economic Classes and Politics", *Class and Class...*, *a.g.e.*, s. 130

retoriği oldukça yüzeysel ve oldukça naif bir biçimde kabul etmek; ikincisini, yani ekonomik alanda biçimlenen ve daha sonra politikaya yansıtılan 'sınıf çıkarları' nosyonunu kabul etmek ise, bu tür çıkarların organik homojenliğini varsaymak ve bu çıkarların -her nasılsa- politikadan bağımsız olarak oluşturulduğunu iddia etmek anlamına gelir. Hirst, bu konumların her ikisine de itiraz eder ve hiç kuşku yok ki bu itiraz, kapitalizmdeki ekonomik eşitsizliklerin ve politik çatışmaların sürekliliğine ilişkin anlayışı korumakla birlikte, sınıfların sosyopolitik anlamda topluluklar olduğu kabulünden kurtulma çabasını temsil etmektedir.

'Güçlü sınıf üslûbu'nun yaşadığı erozyonun gözlenebileceği ikinci alan, işçi sınıfının sosyal tarihinin 'işçici' *(ouvrierist)* ya da 'tabancı' *(rank and filist)* değerlendirmeleriyle ilgilidir. Halton ve Turner'a göre, bu tür değerlendirmeler, işçi sınıfı içindeki iç bölünmeleri ve esasta ekonomik nitelik taşımayan ciddi ayrılıkları göz ardı ederek, emek tarihini aşırı romantik bir bakış açısı içinde çarpıtmışlardır. Ancak son dönemlerde, bu tür romantik yaklaşımlar kısmen aşılmaya başlanmış ve işçi sınıfının fiilî tarihindeki sınıf içi teknik ve sosyal bölünmeler üzerinde daha fazla ve daha ayrıntılı araştırmalar gerçekleştirilmiş ve bu yeni araştırmalar da, 'homojen' işçi sınıfı kavramının, -en iyi durumda- bir 'mit'ten başka bir şey olmadığı gerçeğini ortaya çıkarmıştır.

Nihayet, 'güçlü sınıf üslûbu'nun aşınmasının bir üçüncü göstergesi de, 'emek değer teorisi' ile 'üretici ve üretici olmayan emek ayrımı' üzerindeki geleneksel Marksist ısrarın zayıflaması, hattâ yavaş yavaş ortadan kalkması olmuştur. 'Emek değer teorisi'nin ya da 'üretici ve üretici olmayan emek kategori'lerin aşırı ölçüde ahlâkî, dolayısıyla aynı zamanda metafizik karakter taşıdıkları iddiası, 'güçlü sınıf üslûbu'na son -belki de öldürücü- darbeyi indirmiştir, diyebiliriz. Zira bu son darbe, hem işçi sınıfının kendisine hem de bu sınıfın içinde yer aldığı/alacağı toplumsal sisteme dair ideolojik/politik algıları darmadağın etmiş; başka bir deyişle, hem -özelde- işçi sınıfını hem de -genelde- toplumu merkezsizleştirmiştir.

Halton ve Turner, entelektüel atmosferdeki bu türden dönüşümlerin, modern Batı toplumlarındaki yapısal ve kültürel dönüşümlerle yakından bağıntılı olduğunu düşünürler. Birincisi, ağır endüstri ve ona bağlı -karakteristik olarak meslekî topluluklar olarak örgütlenmiş madenciler, tersane ve liman işçileri gibi- mesleklerde belirgin bir azalma eğilimi vardır. Yazarlarımıza göre, *Cemaatçi* sınıf görüşlerinin erozyonu ile meslekî topluluklardaki bu azalma eğilimi arasında açık bir nedensellik bağı vardır. Üstelik, örgütsel olarak oldukça dağınık bir çehreye sahip olan hizmet işlerine yönelimle birlikte, bu eğilim daha da hızlanmıştır. Bununla birlikte, özel konut ve özel araba sahipliği, haneye dayalı özelleşme ya da atomizasyon doğrultuşunda da genel bir serpilip gelişme eğilimi söz konusudur ki, bu da, geleneksel işçi sınıfı topluluklarının birçoğunun çözülmesine neden olmuştur.

İkincisi, sınıf oylarının erozyonu söz konusudur ve bazı Batı toplumlarında sendika ve sol kanat politik parti üyeliğinde de açık bir azalma eğilimi olduğundan söz edilebilir. Bu son dönem içinde ortaya çıkmış olan feminizm, barış hareketi ve çevreci hareket gibi 'yeni sosyal hareketler' ne iş-merkezli (ev-dışı genel ücretli çalışma anlamında) ne de sınıfa-özgü hareketlerdir. Özellikle, ev içindeki cinsiyetler arası ilişkilerin, kişilik gelişiminin ve cinsel politikaların feminist teorizasyonu, büyük ölçüde erkek-merkezli ve işyeri-yönelimli 'sınıf' *cemaatini* aşındıran temel faktörlerden biri olmuştur. Feminist teori, sadece, kadınların sınıf konumlarını koca ya da babalarından devraldıkları fikrine itiraz etmemiş; birçok durumda daha ileri giderek, 'sınıf'ın kadınların deneyim ve yaşantılarının merkezî çehresi olduğu görüşüne de itiraz etmiştir.[34]

Nihayet üçüncü önemli faktör de, ekonomik eşitsizlik ve sosyal tabakalaşmanın, kapitalist toplumlarda olduğu kadar, sosyalist toplumlarda da var olduğu gerçeğinin -bir daha asla göz ardı edilemeyecek biçimde- su yüzüne çıkmış olmasıdır.[35]

Halton ve Turner'ın genel değerlendirmelerine katılsak da

34 A. Oakley, *Housewife*, Penguin, 1974.

35 R.J. Halton ve B.S. Turner, *a.g.e.*, s. 161-196.

katılmasak da, sonuçta bir şey oldukça açık görünmektedir: Geleneksel Marksist sınıf analizi -şimdiye kadar ayakta kalmayı başarmış olan- her şeyi altüst eden güçlü bir erozyonun etkisi altındadır ve her şeye rağmen ayakta kaldığı ya da kalabildiği yerlerde de üzerinde 'Weber hayaleti'nin gölgesini hissetmektedir. Şimdi bu 'hayalet'in, neo-Marksist sınıf analizi üzerine düşürdüğü karartıyı gözlemlemeye geçebiliriz. Bu nedenle, önce Marksist ve Weberci konumlar arasındaki temel farklılıkları genel olarak ortaya koymak faydalı olacaktır.

Sınıf analizinde Marksist ve Weberci konumlar: Temel farklılıklar

Marx ile Weber'in sınıf ve sınıfsal yapı analizi bağlamında geliştirmiş oldukları görüşler arasındaki farklılıkları yedi temel maddede özetlemek mümkün görünüyor:

1) Marx, sınıfı nesnel bir sosyal konumlar yapısı olarak kavramsallaştırır; oysa Weber'in sınıf analizi, esas olarak bir sosyal eylem teorisi biçiminde kurulmuştur.

2) Marx, sınıfsal ilişkilerin belirleyici olduğu tek boyutlu bir sosyal tabakalaşma ve sosyal bölünme anlayışını savunur; oysa Weber, sınıf ilişkilerinin diğer (sınıfsal olmayan) birlik temelleriyle, özellikle de 'statü' ve 'parti'yle kesiştiği -sık sık onlar tarafından etkilendiği- çok boyutlu bir sosyal tabakalaşma ve sosyal bölünme anlayışını savunur.

3) Marx'ın teorisinde, sınıf ilişkileri ve sınıf çatışmasının mantığı, politik ve ideolojik egemenliğin, sadece sömürünün sağlandığı araçlar olarak yorumlandığı ekonomik sömürü mantığıdır; oysa Weber için, egemenlik ya da güç, kendi mantığına sahip olan, kendi içinde bir amaç olarak görülmesi gereken bir olgudur.

4) Marx'a göre, sınıflar sosyal üretim ilişkilerinin bir ifadesidir; oysa Weber, sınıfları piyasa içinde paylaşılan ortak konumlar olarak kavramsallaştırır.[36]

36 V. Burris, *a.g.e.*, s. 68; A. Giddens, *Studies in Social...*, *a.g.e.*, s. 203-207.

5) Marx'ın sınıf analizi analitik; Weber'inki ise esas olarak betimleyici nitelik taşır. Marx -sınıf kavramını her ne kadar sosyolojik bir anlamda kullanmışsa da- sadece toplumun mevcut halini ya da hallerini betimlemekle ilgilenmiyordu. O, daha çok belirli sosyal değişme, hattâ 'gelişme' yasalarını ve bu gelişmenin içerdiği güçlerin analizini yapmakla ilgiliydi.[37]

6) Marx, sınıflı bir toplumda bireylerin yabancılaşmasına neden olan ve onların sömürüsünü mümkün kılan koşulların ortadan kaldırılmasını hedefleyen bir sosyo-politik 'terapi' peşindeydi; oysa Weber, sadece bir 'teşhis' sunmakla yetinmeye eğilimliydi.[38]

7) Weber -Marx'ın aksine- sınıf-benzeri *Cemaat* formasyonları problemini, sosyal değişme ve tarihsel gelişmenin zorunlu bir sonucu olarak almak yerine, olumsal bir sonuç olarak görüyordu. Bu çerçevede, Weber'in sosyal sınıfları, sosyal yapı içinde olumsal ve bu nedenle de oldukça kararsız bir yer işgâl eder. Dahası, Weberci anlayışta, ekonomik yaşamdaki yapısal gelişmeler, mevcut sınıfların olası aşınmalarına ve yeni sınıfların olası gelişmelerine yol açan sosyal hareketlilik fırsatlarını değiştirebilir. Kısacası, verili bir sosyal sınıfın var olmaya devam etmesini garanti eden hiçbir mantıksal neden yoktur; ve doğal olarak, belirli sınıfların zorunlu 'misyon'una dayanarak tarihin teleolojik bir değerlendirmesini yapmak asla mümkün değildir.[39]

Görülebileceği gibi, Marx ile Weber'in görüşleri kendi içlerinde sistematik bir yapıya sahiptir. Yani onların kendi sınıf analizleri ile genel toplum ve tarih değerlendirmeleri arasında organik bir ilişki vardır. Bu durum, hiç kuşku yok ki, onların görüşlerini belirli noktalarda uzlaştırmaya ya da birbirine yaklaştırmaya yönelik çabaların önüne ciddi bazı metodolojik sorun ve engeller çıkarır.

Yukarıda sıralanan farklılıkların ilk dördü; yani yapıya karşı eylemin, tek boyutlu sosyal tabakalaşma anlayışına karşı çok

37 R. Dahrendorf, *Class and Class Conflict in Industrial Sociey*, Stanford University Perss, 1959, s. 20.

38 K. Löwith, *Max Weber and Karl Marx*, Allen&Unwin, 1982.

39 R.J. Halton ve B.S. Turner, *a.g.e.*, s. 25-26.

boyutlu sosyal tabakalaşma anlayışının, sömürüye karşı egemenlik ya da gücün ve nihayet, üretime karşı piyasanın üzerine konan Weberci vurgular, 5. ve 6. maddelerdeki epistemolojik tutumlarla bağlantılı bir biçimde, 7. maddede özetlenen ontolojik sonuca götürür. Başka bir deyişle, Weber'in sınıf analizinin mantıksal sonucu, sınıf analizinin kendisini ortadan kaldırmaya eğilimlidir. Gerçekten de, eğer Weber'in sınıf ve sınıfsal yapı analizine ilişkin görüşleri dikkatli bir biçimde gözden geçirilirse, bunların, sınıf olgusunun toplumsal sistem içindeki yer ve işlevini azaltmaya, en azından diğer eşitsizlik kalıplarının yer ve işleviyle eşitlemeye eğilimli olduğu rahatlıkla görülebilir.[40] Weberci sınıf analizinin buna bağlı bir diğer önemli mantıksal sonucu ise, toplumun potansiyel olarak sonsuz sayıda eşitsizlik konumuna parçalanabilme olasılığı ve doğal olarak, bireylerin -bir yerde 'parçalanma' kavramını anlamsız hale getirebilecek ölçüde- farklı konumlar arasında dağıtılabilmesi durumudur.

Aşağıda, Weberci doğrultuda vurgu değişikliği yapan bazı neo-Marksist yazarların da aynı türden problemlerle karşı karşıya kaldıklarını göstermeye çalışacağız.

---

40 Marksizmin neo-Weberci eleştirileri, sınıf ilişkilerinin öncelliği konusunu, kendilerinin ana hedeflerinden biri olarak alırlar. Örneğin Parkin, Marksizme yönelik hücumunu, "şimdi bu ırksal, etnik ve dinsel çatışmaların, birçok endüstriyel toplumda politik sahnenin merkezine doğru kaydığını, bu olguyu tam olarak işin içine dahil etmeyen her türlü genel sınıf ya da tabakalaşma teorisinin tüm inandırıcılığını kaybetmek durumunda" olduğu iddiasıyla başlatır (E. Parkin, *Marxism and Class Theory: A Bourgeoise Critique*, Tavistock, 1979, s. 9). Giddens, sınıf ilişkilerinin kapitalist toplumlarda 'iktidar dinamikleri arasında merkezi bir konuma' sahip olduğu yönündeki Marksist görüşe daha sempatik bakmaktadır; ancak o, bu görüşün pre-kapitalist toplumlara dek genişletilmesine karşı çıkmaktadır (A. Giddens, *A. Contemporary Critique of Historical Materialism*, University of California Press, 1981, s. 242). Halton ve Turner da, sosyal sınıflar içinde doğan -ve bu nedenle işbölümü ve mülkiyet sistemiyle ilişkili olan- statü grupları ile sosyal sınıfları dikine kesen -dolayısıyla, bir toplumdaki saygınlık ve prestij dağılımıyla ilişkili olan- statü bloğu politikalarının birbirini dışlayan kavramsallaştırmalar olmadığını düşünmekte ve dahası şu görüşü savunmaktadırlar: "Çağdaş kapitalizmde, en azından politik sistem içersinde, statü bloğu politikaları sınıf politikalarından daha önemli hale gelmiştir" (R.J. Halton ve B.S. Turner, *a.g.e.*, s. 146-147).

Sınıf analizinde Weberci etkiler

Genel olarak bakıldığında, neo-Marksist sınıf analizinde kendisini gösteren Weberci etkileri dört ana başlık altında toplamak mümkün görünüyor: 1) Yapı yerine eylemin; 2) tek boyutlu açıklama yerine çok boyutlu açıklamanın; 3) sömürü yerine egemenlik ya da güç ilişkilerinin; ve 4) üretim yerine tüketim ya da piyasa ilişkilerinin vurgulanması yönündeki güçlü eğilim.[41] Ancak aşağıda, hem konuyu gereksiz biçimde uzatmamak için, hem de bu eğilimlerin ikisinin aslında diğerlerini de içeriyor olması nedeniyle, sadece 1. ve 4. eğilimler üzerinde durulacaktır.

Yapıya karşı eylem

Klasik Marksist ve klasik Weberci yaklaşımlar arasındaki temel farklılardan biri, sosyal fenomenlerin açıklanmasında insanî eylemlere atfedilen farklı belirleyicilik derecesidir. Marksist yaklaşım, başka alanlarda olduğu gibi sınıf analizinde de, insan davranışlarını öngörülebilir kanallar içinde biçimlenmeye zorlayan nesnel yapılara büyük bir nedensel ağırlık, önemli bir belirleyicilik gücü verir. Bu tür yapılar, özsel bir kendi kendini yeniden-üretme kapasitesiyle donatılmış; ancak aynı zamanda, uzun vadede çelişik gelişme eğilimleri de üretebilen şeyler olarak görülmüştür. Böylesi yapıların en önemlisi, Marx'ın, insan topluluklarının kendi maddi varlık araçlarını ve koşullarını ürettiği -tarihsel bakımdan- özgül 'sosyal üretim ilişkileri' olarak tanımladığı 'üretim tarzı'dır. Sosyal sınıflar, üretim tarzıyla ilişkili bir biçimde, üretim ve artık-ürünün temerküzü çerçevesinde birbirleriyle bağlantılı bir nesnel konumlar yapısı olarak tanımlanır. Marksistler, genelde, sınıflardan bir 'boş yerler' yapısı olarak söz ederler. Bu anlamda, sınıf konumları nesnel yapılardır ve dolayısıyla, bu konumları işgâl eden somut bireylerin öznel davranışlarını koşullandıran maddi çıkarları, kapasiteleri ve dayatmaları içerir. Kısacası, klasik Marksist sınıf teorisi, somut insanî eyleyicilerin (faillerin) bi-

41 V. Burris, "The Neo-Marxist...", *a.g.e.*

linçlilik hallerinden, soyut bir yapının bireyler-üstü mantığını çıkarsamaktadır.

Buna karşılık Weberci teori, insanın yaratıcı eylemine daha büyük bir belirleyici güç atfeder. Bireyler-üstü yapılar ya 'metodolojik bireycilik' temelinde meşrû açıklayıcı kavramlar olarak görülmemiş, ya da sadece, sosyal eylemin olumsal yeniden-üretim kalıplarının geçici sonuçları olarak görülmüştür. Weberci teoride sınıflar, üretim tarzı gibi nesnel bir yapının değil, insanî eyleyicilerin motive edilmiş davranışlarının ürünü olarak görülür. Sınıflar, çok daha spesifik olarak, özgül bir sosyal eylem biçimiyle özdeşleştirilmiştir -yani eylemin öznel anlamı açısından, piyasadaki kazançlarını en yüksek düzeye çıkarmaya çalışma ve başkalarının değerli kaynaklara ulaşmasını önleme eylemiyle. Bu nedenle, sosyal sınıfların doğaları ve etkileri, üretim tarzının mantığından türetilemez; sadece, sosyal eylemin içerdiği anlam sistemleri çerçevesinde incelenebilir.

Marksist ve Weberci yaklaşımlar arasındaki bu farklılık -aşırı basitleştirmenin içerdiği riskler üstlenilerek- sosyal teoride mümkün ve uygun olan soyutlama düzeyinin ne olduğuna ilişkin bir uzlaşmazlık olarak yorumlanabilir. Hiç kuşkusuz, Marksistler sosyal sınıfların eylem açısından incelenmesinin hiçbir yararı olmadığını iddia etmezler; ancak, analizi sadece bu düzeyle sınırlamanın belirleyici nedensel faktörlerin kavranmasını engelleyeceğini, dolayısıyla da sosyal fenomenlerin belirlenmemiş ve tamamen olumsal bir 'açıklama'sına, daha doğrusu 'betimleme'sine yol açabileceğine dikkat çekerler. Öte yandan Weberciler ise, Marksist teorinin sosyal eylemin olumsal sonuçları üzerine nesnel kalıplar dayatarak, aslında sosyal fenomenlerin anlaşılmasını olanaksızlaştırdığını savunurlar.[42]

Marksistlerin yukarıda sözü edilen kaygıları, yani yapısal süreçlerin göz ardı edilmesinin sosyal fenomenlerin 'açıklanma'sını imkânsızlaştırabileceğine ilişkin saptamaları, kuşkusuz oldukça yerinde bir kaygıdır. Biz bunu, bir neo-Weberci olan

42 *A.g.e.*, s. 69-70.

Parkin ile bir neo-Marksist olan E.P. Thompson'ın 'anti-yapısalcı' sınıf analizlerinde açık bir biçimde görebiliriz.

Parkin'in neo-Weberci yaklaşımına göre, sosyal sınıflar, üretim süreci ya da işbölümü içindeki konumlarından çok, yürüttükleri kolektif eylem tarzına dayanarak tanımlanmalıdır. Parkin bu 'anti-yapısalcı' teorisinde merkezî konumu işgâl eden kavram 'kapanma'dır *(closure)* ve o bu kavramı -Weber'i izleyerek- sosyal grupların kendi konumlarını, bu konumların kendilerine sağladığı ayrıcalıkları koruyacak biçimde tekelleştirme çabaları olarak tanımlar. Yine ona göre, iki temel karşılıklı kapanma tarzı vardır: 'Dışlama' *(exclusion)* ve 'gasp etme' *(usurpation)*. Burada 'dışlayıcı kapanma', bir sosyal grubun -kendinden aşağıdaki başka sosyal gruplar karşısında belirli avantajlar kazandığı- bir egemenlik ilişkisi ya da sürecinde aşağıya doğru güç kullanımını; 'gasp edici kapanma' ise, üstteki sosyal grupların avantajlarını ele geçirmek için yukarıya doğru güç kullanımını içermektedir. İşte Parkin, sınıfın tanımlayıcı çehresi olarak bu 'kolektif eylem' tarzının alınmasını ve bu çerçevede, eğer bir sosyal grubun temel kapanma tarzı 'dışlama' ise, onun egemen sınıfın bir parçası olarak; yok eğer 'gasp etme' ise, o zaman da egemenlik altındaki, yani 'boyun eğen' sınıfın bir parçası olarak alınmasını önerir.[43]

Murppy,[44] böyle bir sınıf kavrayışının her şeyden önce sınıf konumlarının yapısını ve bu yapının kolektif eylemle ilişkisini gizlemesi yüzünden problematik olduğunu ileri sürer. Ona göre, Parkin'in sınıf kavrayışı iki temel soruna yol açmaktadır. İlkin, bu kavrayış açıkça totolojik bir yapıya sahiptir. Çünkü, "Bir grubun egemen sınıfın parçası olup olmadığını nasıl saptayabiliriz?" sorusunu, "Aşağıya doğru güç uygulayıp uygulamadığına bakarız," yanıtıyla; "Peki, biz bu yönün aşağıya doğru olup olmadığını nasıl tespit edebiliriz?" sorusunu da, "Çünkü bu sınıf egemen sınıfın bir parçasıdır," yanıtıyla karşılamaya çalışır. İkincisi, Parkin hangi kapanma tarzının asıl ka-

43 E. Parkin, *a.g.e.*

44 R. Murppy, "The Concept of Class in Closure Theory", *Sociology*, sayı: 20, 1985.

panma tarzı olduğunu gösterebilecek açık bir ölçüt de ortaya koyamamaktadır. Bu, gözlemlenebilir kapanma pratiklerine göre mi belirlenecektir? Eğer durum buysa, o zaman, gözlemlenmiş pratikler sınıf konumunu belirleyen denge çizgisini ciddi bir biçimde bozabileceği için, tüm pratiklerin gözlemlenmesi gerekecektir. Böyle bir prosedür ise, açıktır ki, Parkin'in sınıf tanımını, uygulama bakımından tamamen olanaksız hale getirir.

Üstelik, Parkin tam da somut durum analizine yöneldiği yerlerde, bu tür güçlükler kendisini daha net bir biçimde hissettirmeye başlamaktadır. Örneğin, Parkin, Güney Afrika'daki beyaz işçilerin, temel kapanma pratiklerinin dışlama olması nedeniyle egemen sınıfın bir parçası olduğunu söylemektedir ki, bu da, mülkiyetin bir dışlama mekanizması olarak görülmesi yüzünden, beyaz işçiler ile beyaz burjuvazi arasındaki yapısal farklılıkların gözden kaçırılmasına ve sınıfın hatalı bir biçimde geçici sınıf ittifaklarıyla özdeşleştirilmesine yol açmaktadır.[45]

Benzer sorunları, Marksizm içindeki yapısalcı eğilimleri eleştiren ve kendi sınıf analizini bu eleştiri çerçevesinde, yani esasta anti-yapısalcı kaygılarla kuran bir düşünür olan neo-Marksist E.P. Thompson'ın yaklaşımında da bulabiliriz. O şöyle yazar:

> Ben sınıftan, çok sayıda ayrı ve görünüşte ilişkisiz olayı, hem kaba deneyim materyalinde hem de bilinçte birleştirilen tarihsel bir fenomeni anlıyorum. Sınıfın tarihsel bir fenomen olduğunu vurguluyorum. Sınıfı ne bir 'yapı' ne de bir 'kategori' olarak, sadece esasında insan ilişkileri içinde meydana gelen (ve böyle olduğu gösterilebilen) bir şey olarak görüyorum... Sınıf insanlar tarafından, onların yaşadıkları kendi tarihleri olarak tanımlanır ve son tahlilde bu onun tek tanımıdır.[46]

45 *A.g.e.*, s. 249.

46 E.P. Thompson, *The Making of the English Working Class*, Penguin, 1964, s. 9-10.

Görülebileceği gibi, Thompson'ın -yaygın olarak 'sosyalist hümanizm' olarak adlandırılan- bu alternatif yaklaşımında sınıflar, bazı insanlar ortak bir deneyim sonucunda kendi çıkarlarının bilincine vardıkları ve bu çıkarları, başkalarına karşı savundukları zaman ortaya çıkan tarihsel bir ilişki olarak görülmektedir. Başka bir deyişle, Thompson sınıfların varlığını yapısal ilişkilere değil, özgül bir bilinç hali ve örgütlenme tarzına bağlamaktadır. Burada işçi sınıfı, sınıfın kendisi tarafından belirlenen bilinçli kolektif eylemle aynı anlama gelmektedir, diyebiliriz.

Yapısal belirleyicilere atıfta bulunmayan ve sadece eylemi vurgulayan böyle bir yaklaşımın, tıpkı Weberci karşılıklarında olduğu gibi, belirgin bir 'işçi sınıfı' tanımı veremeyeceği oldukça açıktır. Gerçekten de, sınıfların, ittifak halinde kolektif eyleme kalkıştıkları tarihsel anlarda, Thompson 'işçi sınıfı' tanımını genişletmek zorunda kalmayacak mıdır? Böyle anlarda, ittifak halindeki sınıflar arasındaki yapısal farklılıklara ne olacak? Örneğin, küçük burjuvazi kendini ideolojik olarak işçi sınıfının hegemonyasına bağladığında ve yine kendisini genel işçi hareketinin bir parçası olarak gördüğünde, biz onların artık 'işçi sınıfı'nın bir parçası olduğunu mu söyleyeceğiz? Dahası, bu yaklaşımda sadece sınıf bilincine sahip ve örgütlü işçiler 'işçi sınıfı'nın parçası olarak görüldüğüne göre, sınıfın pasif ve geri planda kalan üyeleri 'işçi sınıfı' tanımından dışlanmak durumunda kalmayacak mı?

Ancak hemen belirtelim ki, Thompson'ın konumu neo-Marksist kamptaki tek olanaklı konum da değildir. Sınıf analiziyle ilgilenen son dönem Marksist yazıların incelenmesi, insanî eyleyicinin öznel eylemlerinin daha geniş nesnel bir yapısal çerçeve içine dahil edilmeye çalışıldığı, en azından üç olası tarzının daha var olduğunu göstermektedir. Bunlardan ilki, sınıf ilişkilerinin belirli veçhelerini yapısal olarak alt-belirlenmiş (*underdetermined*) biçimde teorize etmedir. Bu yaklaşıma göre, nesnel yapılar sosyal gelişme üzerine sadece genel bir yönelim empoze eder ve sosyal eylemi sadece belirli sınırlar içinde biçimlendirir; ancak, bu gelişmenin hızı, somut biçimleri ve ola-

sı sonuçları arasındaki tercihler, insanî eyleyiciler tarafından mücadele süreci içinde belirlenir.[47]

İkinci yaklaşıma göre, sınıf ilişkilerinin belirli veçheleri yapısal olarak üst-belirlenmiştir *(overdetermined)* -yani, çok boyutlu ve çelişik belirleyici faktörlerin etkisi altında ve bu nedenle de, bir ölçüde belirlenimsiz bir biçimde. Bu yaklaşımın iyi bir örneği, Wright'ın orta sınıf konumlarını 'çelişik sınıf yerleri' olarak kavramsallaştırma çabasında bulunabilir. Wright'a göre, menajer ve yönetici gibi insanların bulundukları konumlar, kapitalist sınıf ilişkilerinin farklı boyut ya da farklı uğraklarında 'çelişik' bir yer işgâl eder. Bu nedenle Wright, bu tür çelişik konumların sınıf mücadelesi içindeki yerlerinin nesnel olarak belirlenmemiş olduğunu ve dolayısıyla, ideolojik ve politik güçlerce kolayca etkilenebilir nitelik taşıdığını savunur.[48]

Üçüncü yaklaşım ise, sınıfın yapısal belirleniminin, ikincilleştirilemez bir biçimde insanî eyleyiciler dolayımıyla gerçekleştiği görüşünü savunur. Bu yaklaşımın en iyi örneği de, Ehrenreichler'in 'Profesyonel-Yönetsel-Sınıf', kısaca 'PYS' dedikleri sınıfsal konumun biçimlenişine dair analizlerinde bulunabilir. Onlar, bu sınıfın biçimlenişini belirleyen -özellikle, artık-değerin kapitalist sınıf ilişkilerinin yeniden-üretimi için stratejik olarak kullanılmasına olanak verecek oranda büyümesi ve yoğunlaşması gibi- çok sayıda yapısal eğilim saptarlar; ancak, burada kalmayıp 'PYS'nin doğuşuyla birleşen yapısal değişmelerin basit bir biçimde ortaya çıkmadığını -az ya da çok- insanî eyleyicilerin bilinçli ve örgütlü niyet ve çabala-

47 Bu yaklaşımın iyi bir örneği, Burris'in, gelişmiş kapitalist toplumlarda ortaya çıkan orta sınıfların hacim ve kompozisyonundaki varyasyonlara ilişkin incelemesinde bulunabilir. Bkz. V. Burris, "Class Formation and Transformation in Advanced Capitalist Societies: A Comparative Analysis", *Social Praxis*, sayı: 7, 1980. Burris bu incelemesinde, tüm gelişmiş kapitalist toplumlardaki ortak gelişme eğilimlerinin (örneğin, orta sınıfın büyümesi) yapısal temellerini çözümler; ancak aynı zamanda da, bu eğilimlerdeki -ulusal sınıf mücadelesi kalıplarının etkisinden kaynaklanan- toplumlar arası farklılaşma biçimlerini vurgular.

48 E.O. Wright, *Class, Crisis, and the State*, New Left Books, 1978.

rını gerektirdiğini vurgularlar.[49]

Görülen o ki, gözlemlenebilir sınıf pratikleri dışında yer alan ve bu pratikleri belirleyen derin yapıların bilgisini -metafizik karakteri nedeniyle- reddetmeye eğilimli olan Weberci konumu benimsemeyen neo-Marksistler, insan eylemini genel yapısal çerçeve içine yerleştirmeye çalışırken, bu sefer de Weberci yaklaşımın başka yönlerini içselleştirmek zorunda kalmışlardır. Bunun en iyi örneğinin, neo-Marksist Wright'ın teorik serüveninde bulunabileceğini söylemek mümkün.

Yukarıda kısaca değinmiş olduğumuz gibi, 'yapı' ile 'eylem'i birbirlerini gereksiz hale getirmeyecek bir biçimde uzlaştırmaya çalıştığı 'çelişik sınıf yerleri' teorisinde Wright, sınıf konumlarını belirleyen üç temel ölçütten söz eder: Yatırım sermayesi üzerindeki kontrol, maddi üretim araçları üzerindeki kontrol ve iş ya da işgücü üzerindeki kontrol. Wright'a göre, bu ölçütler ücretli ve maaşlı çalışanlar arasında üç özgül sınıf konumu tipi üretmektedir. Bu çerçevede 'işçi sınıfı', bu üç boyutun tümünde de tâbi konumda olan grup olarak tanımlanır. Menajer ve denetleyici konumundaki kişiler çelişik sınıf yerlerini işgâl ederler, yani tıpkı işçiler gibi onlar da yatırım sermayesi üzerindeki kontrolden dışlanmışlardır; ancak işçilerden farklı olarak, maddi üretim araçları ve diğerlerinin emeği üzerinde hâlâ belirli ölçüde bir kontrol uygulayabilmektedirler. Yarı-özerk işçiler (denetleyici pozisyonunda olmayan profesyoneller ve teknisyenler) ise farklı bir 'çelişik sınıf yeri' işgâl etmektedirler. Onlar da tıpkı işçiler gibi, hem yatırım sermayesi hem de diğerlerinin emeği üzerindeki kontrolden dışlanmışlardır; ancak işçilerden farklı olarak, kendi doğrudan maddi üretim araçları ve emek süreci içindeki kendi dolaysız etkinlikleri üzerinde belirli ölçüde bir kontrolü ellerinde tutarlar.[50]

Görülebileceği gibi, bu teoriyi karakterize eden şey, en azından yeni orta sınıfla ilgilendiği ölçüde, sömürü ilişkilerinin yerine egemenlik ve güç ilişkilerini geçirme eğilimidir ki, bu, ba-

49 B. ve J. Ehrenreich, "The Professional-Managerial Class", *Between Labor and Capital* içinde, P. Walter (der.), South End Press, 1979.

50 E.O. Wright, *Class, Crisis...*, *a.g.e.*

zı Weberci teorisyenler tarafından, çağdaş Marksistlerin Weberci teorinin üstünlüğünü zımnî olarak kabul etmelerinin bir göstergesi olarak yorumlanmıştır.[51] Bundan böyle bir sonuç çıksın ya da çıkmasın, bu teorinin otorite ya da egemenlik ilişkileri üzerindeki Weberci vurguyu Marksist şema içine dahil etme çabasının, daha önce eylem karşısında yapının göz ardı edildiği ya da silikleştirildiği durumlarda ortaya çıkanlara benzer türden bazı ciddi sorunlar yarattığı ya da yaratabileceği rahatlıkla söylenebilir. İlkin, Marksistler, Weberci ve diğer Marksist-olmayan sınıf kavrayışlarını, sık sık bunların derecelendirici *(gradational)* doğaları nedeniyle eleştirmişlerdir. Onlar -haklı olarak- bu tür sınıf kavrayışlarının, somut sosyal gruplar olarak sınıflar arasına hiçbir anlamlı sınır koymaksızın belirlenimsiz bir konumlar çokluğu ürettiğini ileri sürmüşlerdir. Bir neo-Marksist olan Wright'ın sınıf kavrayışı da kendisini bu 'geleneksel' Marksist eleştiriden muaf tutamaz görünür. Çünkü maddi üretim araçları üzerindeki kontrol veya otorite ya da emek süreci içindeki özerklik düzeyi gibi ölçütler de, hiç kuşkusuz bir derece konusudur. Aslında, tüm işçiler kendi emekleri ve üretim araçları üzerinde -minimal da olsa- *belirli derecede* bir kontrolü ellerinde tuttuklarına göre, kontrol düzeyi, hangi noktada onları işçi sınıfı tanımından dışlamaya yeterli olacaktır?

İkincisi, yine Marksistler, sık sık kendi teorilerinin üstünlüğünün, olası politik karşıtlık kalıplarının çıkarsanabileceği bir maddi çıkarlar asimetrisi sunuşu olduğunu düşünürler. Ancak bu, sömürü kavramı için büyük ölçüde doğru olmakla birlikte, egemenlik ve tâbilik ilişkileri bağlamında pek doğru görünmemektedir. Örneğin, menajerlerin işçiler üzerindeki otoritesinin bu anlamda asimetrik olduğu söylenebilse de, denetleyici-olmayan profesyonellerin 'yarı-özerkliği'nin ya da 'özel bilgileri'nin, onların çıkarlarını böyle bir otoriteden yoksun olan işçilerin çıkarlarıyla karşıtlaştırıp karşıtlaştırmadığı pek açık değildir.

51 E. Parkin, *a.g.e.*

Nihayet bir üçüncü problem de, egemenlik ilişkileri Marksist sınıf tanımlarına dahil edildiği ölçüde, ekonomik ilişkilerin politik ve ideolojik ilişkiler üzerindeki belirleyiciliğini ve öncelliğini ya da sınıfın sınıfsal-olamayan egemenlik biçimleri üzerindeki belirleyiciliğini ve öncelliğini savunmanın giderek güçleşiyor olmasıdır. Nitekim Wright, Weberci egemenlik kavramını Marksist sınıf kavramı içine dahil etmenin yarattığı problemlerin, bu yöndeki çabaları terk etmeyi gerektirecek kadar büyük olduğu sonucuna varmış ve son yazılarında, ilk konumunu terk ederek maaşlı menajer ve profesyonellerin sınıf konumu için yeni bir kavramsallaştırma biçimi önermiştir. Ancak, bir örneği Wright'ta cisimleşen bu yöndeki restorasyon çabaları -birazdan görecek olduğumuz gibi- sonuçta, başka bir Weberci vurgunun ikamesine yol açmıştır.

Üretime karşı piyasa

Klasik Marsist ve klasik Weberci teoriler arasındaki bir diğer önemli farklılık da, sınıf tanımlamasında üretim ilişkileri karşısında piyasa ilişkilerine tanınan görece önemle ilgilidir. Marx, temel sınıf bölünmelerini üretim ilişkileri çerçevesinde analiz eder; Weber ise, sınıfları piyasa ödüllerine farklı ulaşma biçimleri çerçevesinde tanımlamaya çalışır. Marksist ve Weberci konumlar arasındaki bu farklılık -bir anlamda- diğer farklılıkların tümünü kendinde yoğunlaştıran merkezî bir farklılıktır. Nitekim Marx, üretimi nesnel, sınıflar arası bir ilişki yapısı olarak kavramsallaştırırken; Weber, piyasa ilişkilerini insanî eyleyicilerin motif ve stratejileri açısından, yani bu insanların sosyal ödüllerdeki kendi paylarını arttırma mücadelesi çerçevesinde analiz eder. Marx'ın esas olarak sömürüyle ilgilenmesi, piyasa ilişkilerini biçimsel olarak özgür ve eşit mübadele ilişkileri olarak görmesi ve artık-emeğe el konulmasını sadece üretim süreci içinde meydana gelen bir durum olarak değerlendirmesi, onun üretim üzerinde odaklanmasına yol açar. Sözün kısası, üretim ilişkileri Marx tarafından, sömüren ve sömürülenler arasındaki tek boyutlu bir ilişki içinde kutuplaşmış bir yapı

olarak görülmüştür; oysa Weber, grupların piyasaya ayrıcalıklı giriş şansı kazanma mücadelesi içinde örgütlendikleri bir zemin çokluğunu kabul eder.[52]

Birçok Marksiste göre, Weberci sınıf analizinin en zayıf yönü budur. Onlar, Weberci teorisyenlerin, sosyal grupların piyasa ödülleri için rekabet ettikleri binlerce strateji üzerinde odaklanmaları yüzünden, üretim ilişkilerini niteleyen çok daha temel çatışmaları değerlendirmede başarısız olduklarını ileri sürerler. Bu eleştirinin somut bir örneği, Crompton ve Gubbay tarafından verilmiştir:

> Sosyal sınıflara ilişkin Weberci yaklaşıma ilişkin temel eleştirimiz, bu yaklaşımın kapitalist toplumun sınıf yapısının teorik analizinin hareket noktası üzerinde odaklanır -piyasa... Mülkiyet ilişkileri mantıksal olarak piyasa ilişkilerinden önce gelir ve bu nedenle, sınıf yapısının doğasını anlayabilmek için dikkatimizi ilk planda bu belirleyici yapıya yöneltmemiz gerekir -yani, kapitalist üretim tarzı ve onun üretim ilişkileriyle eklemlenme tarzına. Aynı şeyi biraz farklı ve daha basit bir biçimde ifade edersek, piyasayı belirleyen üretim ilişkilerini hesaba katmaksızın piyasayı incelemenin -en iyi durumda- yetersiz, -en kötü durumda da- yanıltıcı bir sınıf yapısı değerlendirmesi vereceğini söyleyebiliriz.[53]

Birçok çağdaş Marksist -hâlâ- üretim ilişkilerinin piyasa ilişkileri karşısındaki öncelliğini savunuyor olabilir. Ancak, meta piyasalarının yaygınlaştığı ve genişlediği; hattâ -yaygın bir biçimde- artık bir üretim değil de tüketim toplumunda yaşamakta olduğumuzdan söz edildiği bir dönemde, neo-Marksist teorinin Weberci teori karşısında bir kez daha geri çekilmek zorunda kalmış olduğu ya da kalacağı da açık bir gerçektir. Şimdi Marksist politik-ekonomistler arasında, sermaye birikiminin, emek-değer teorisiyle tanımlanan üretim değerleri yerine, piyasa fenomeni çerçevesinde çok daha iyi bir biçimde

52 V. Burris, "The Neo-Marxist...", *a.g.e.*, s. 82-83.

53 R. Crompton ve J. Gubbay, *Economy and Class Structure*, Martin's Press, 1977, s. 17-18.

analiz edilebileceğini savunan ve giderek daha çok taraftar toplayan bir 'Sraffian' teorisyenler okulu vardır.[54] Marksist teorinin son dönemlerdeki çok daha kışkırtıcı çalışmalarından birinde, John Roemer,[55] bu perspektifi sınıf ve sömürü analizine kadar genişletti. Roemer, ücretli emek kurumunun ve kapitalistlerin üretim anında işçiler üzerindeki egemenliğinin, kapitalist toplumdaki sömürünün ve sınıfların tanımlanması bakımından pek önemli olmadığını; asıl önemli olanın, piyasa mübadele kurumu ve çeşitli mülkiyet biçimlerinin eşitsiz dağılımı olduğunu ileri sürdü.

İşte Wright, maaşlı menajer ve profesyonellerin sınıf konumunu Roemer'ın bu çalışmasına dayanarak yeniden kavramsallaştırmaya çalışır. Wright[56] şimdi, sınıfın, sömürü ve egemenlik ilişkilerinin karmaşık bileşiminden çok, sadece bir sömürü ilişkisi çerçevesinde biçimlendiğini savunur. Ona göre, kapitalist toplumdaki baskın sömürü biçimi, esas olarak üretim araçlarının özel mülkiyetine dayalıdır; ancak, diğer üretim mallarının eşitsiz dağılımından kaynaklanan talî sömürü biçimleri de vardır. Wright'a göre, bu tür mallardan biri, belki de en önemlisi 'beceri'dir. İkincisi ise, Wright'ın, emeğin eşgüdüm koşulları üzerindeki egemenliği tanımlamak için kullandığı 'örgütsel varlıklar'dır. Bu çerçevede, maaşlı menajer ve profesyoneller işçi sınıfından bu talî varlıklardan birine ya da diğerine -eşitsiz bir biçimde- sahip olmalarıyla ayırt edilir. Wright, 'beceri' ve 'örgütsel varlıklar'ın eşitsiz dağılımının, bu kesimin piyasa mübadele mekanizması aracılığıyla diğer işçilerin emeğini sömürmelerini olanaklı kıldığını savunur.

Bu yeniden kavramsallaştırmanın, egemenlik kavramını Marksist sınıf tanımından başarılı bir biçimde uzaklaştırıp uzaklaştırmadığı tartışmalı bir konudur. Üstelik bunu başardığı varsayılsa bile, Wright'ın, Weberci yaklaşıma açılan bir kapıyı sadece bir diğerini açarak kapamış olduğu da ortadadır.

---

54 I. Steedman, *Marx After Sraffa*, New Left Books, 1977.

55 J. Roemer, *A General Theory of Exploitation and Class*, Harvard University Press, 1982.

56 E.O. Wright, *Classes*, New Left Books, 1985.

Wright, yeni teorisinin Marksist 'özü'nü, Weber'in piyasa ilişkilerini 'kültüralist' bir bakış açısından, yani sosyal eylemi biçimlendiren anlam sistemleri çerçevesinde ele aldığını; oysa kendisinin, bu ilişkileri materyalist bir bakış açısından, yani aktörlerin öznel durumlarından bağımsız olarak var olan nesnel sömürü kalıpları çerçevesinde ele aldığını, ileri sürerek kanıtlamaya çalışır.[57] Ancak, 'beceri' ve 'itibar' gibi kavramların sınıf tanımına dahil edilmesinin, 'kültüralist' analiz tarzı yönünde kaçınılmaz bir kayma yarattığı da açıktır. Çünkü, hem Marksistler hem de Weberciler tarafından savunulduğu gibi, verili bir toplumda 'beceri' ya da 'itibar' sayılan şey, çoğu durumda sosyal bir kuruluştur ve bu nedenle de, zorunlu olarak aktörlerin öznel durumlarına bağlıdır.[58]

Bugün birçok Marksist -belki de- Roemer ve Wright'ın konumunu sürdürmeye pek istekli olmayabilir. Ancak, üretim ilişkileri yerine piyasa ilişkilerini vurgulama eğiliminin, neo-Marksist literatürde başka temsilcileri de vardır. Gerçekten de, neo-Marksist literatürde, üretime karşı piyasa üzerine konan Weberci vurgunun etkilerini, en net biçimde işçi sınıfı içindeki fraksiyonel bölünmeleri açıklamak için geliştirilen 'emek piyasası parçalanması' yaklaşımında görmek mümkündür. Bu yaklaşıma göre, işçilerin sosyo-politik bir sınıf olarak bir araya gelme başarısızlıkları, sadece onlar arasındaki kültürel bölünmeler ya da yanlış bilinçlilik yüzünden değil; aynı zamanda, farklı işçi fraksiyonlarının emeklerini satma koşullarındaki nesnel farklılıklardan ve dolayısıyla, onların elde ettikleri işlerin doğasındaki farklılıklardan kaynaklanmaktadır.[59] Doğal olarak, bu teorinin farklı varyantları, parçalanmış emek piyasalarının varlığı için farklı açıklama modelleri geliştirmiştir. Bu çerçevede, bazı teorisyenler -doğrudan Weberci konumu izleyerek- parçalanmış emek piyasalarının varlığını, ayrıcalıklı

57 E.O. Wright, *Classes...*, *a.g.e.*, s. 197-198.

58 V. Borris, "The Neo-Marxist...", *a.g.e.*, s. 84-85.

59 D.M. Gordon, R. Edwards ve M. Reich, "The Social Relations of Production in the Firm and Labor Market Structure", *Labor Market Segmentation* içinde, R. Edwards, M. Reich ve D. Gordon (derleyenler), D.C. Heath.

işçilerin, diğer işçileri bu ayrıcalıklardan dışlama çabalarına bağlar.[60] Başkaları, daha Marksist bir üslûpla, bu parçalanmaları kapitalist 'böl ve yönet' stratejilerine ya da iş yapısındaki önceden var olan belirli farklılıklara bağlar.[61] Ancak, emek piyasası parçalanmalarının, sadece piyasa rekabetinin bir ürünü olarak mı, yoksa daha belirleyici olan üretim yapısının bir türevi olarak mı görüldüğüne bakılmaksızın, bu analizlerin tümünde piyasa ilişkilerinin temel ilgi odağı olduğu rahatlıkla saptanabilir. Çünkü, bu teorilere göre, bu parçalanmaların işçiler arasındaki fraksiyonlara dönüşmesi, sadece emek piyasası aracılığıyla gerçekleşen bir durumdur.[62]

Sınıf analizinde piyasa ilişkilerinin vurgulanmasının, buna karşılık üretim ilişkilerinin kısmen göz ardı edilmesinin doğal ve mantıksal sonucu, emek piyasası parçalanmasının her türlü deterministik değerlendirmesinin reddi ve bunun yerine, bu sürecin olumsallığı ile 'çok-boyutlu', 'çok-nedenli' doğasının vurgulanması olmuştur.[63] Özetle, tıpkı Weberci karşılıkları gibi neo-Marksist teorisyenler de, şu aşina sorunla karşı karşıya kalmışlardır: Eşitsizlik konumlarının sınırlarını belirleme. Onlar, bu sorunu aşabilmek için, parçalanmayı doğuran güçlerin açıklamasını yapmaya kalkıştıklarında da, sermaye ile emeğin karşılıklı kolektif eylemine belirleyici bir önem atfetmek zorunda kalmış; dolayısıyla da, yapısal faktörlerin gözden kaybolduğu Weberci olumsallıklar dünyasına, daha doğrusu 'araf'ına girmek durumunda kalmışlardır.

Sonuç

Bu makalede, Marksist ve Weberci teorilerin, hem kapitalizmin hem de onun sınıfsal yapısının analizinde oldukça farklı

60 E. Bonacichy, "Advanced Capitalism and Black/White Relations in the United States", *American Journal of Sociology*, sayı: 41, 1976.

61 R. Edwards ve diğerleri, *a.g.e.*

62 V. Burris, "The Neo-Marxist...", *a.g.e.*, s. 85.

63 A.S. Wharton, 'Labour Segmentation and Gender Divisions: Marxist Versus Weberian Aproaches", *The Marx-Weber...*, *a.g.e.*, s. 133.

görüşler geliştirmiş olduklarını; dolayısıyla, bu teorileri uzlaştırmaya çalışanların ne gibi sorunlarla karşılaştıklarını ya da karşılaşabileceklerini göstermeye çalıştık. Ancak bu, daha önce de söylenmiş olduğu gibi, Marksist ve Weberci teorilerin kesinlikle birbirlerinden yararlanamayacağı anlamına da gelmez. Marksist ve Weberci teoriler arasında, belki bir uzlaşma değil ama, bir diyalog kesinlikle mümkün ve faydalıdır. Özellikle Marksistler, eklektik çözümlerin tuzağına düşmeden, yani kendi sistemleri içine dahil ettikleri Weberci kavramların epistemolojik ve hattâ ontolojik sonuçlarını hesaba katarak, Weberci görüşlerden yararlanabilirler ve yararlanmalıdırlar da. Üstelik, görünen o ki, bu, çağdaş kapitalizmin sınıf analizinde kendisini giderek daha fazla hissettiren bir ihtiyaç haline bile gelmiştir.

Neo-Marksist teori açısından sorun, yapıya karşı eylemi, tek boyutluluğa karşı çok boyutluluğu, sömürüye karşı egemenliği ve üretime karşı piyasayı vurgulayan Weberci yaklaşımları tartışmadan dışlamak değil; çağdaş toplumun çok boyutlu parçalanma ya da bölünmelerini sınıf indirgemeciliğine düşmeden, sınıfsal bölünmelerin belirleyiciliğini vurgulayarak teorize edebilmek; aynı biçimde, insanları salt konumlarının 'taşıyıcı'larına çevirmeden, sınıfların belirlenmemişliği ya da olumsallığına karşı, derin yapı ve mekanizmaların etkisini hesaba katan bir açıklama sunabilmektir.

Kısacası, Marksistlerin Weberci açıklamalara ihtiyacı vardır; çünkü bugün, özellikle modern Batı toplumlarının içinde yaşadığı 'gerçek', Weber'in teorik öngörüleriyle *gerçekten* büyük ölçüde çakışmaktadır. Bu nedenle, hiçbir şeyi, hattâ yaşanan 'gerçekliği' bile verili olarak görmeyen Marksistlerin, Weberci yaklaşımları -naif bir biçimde- 'ideolojik' oldukları gerekçesiyle reddetmeyip, tam tersine kapitalizmin bugünkü gerçeğini kavramada teorik bir araç olarak kullanmasında; başka bir deyişle, bu görüşleri doğrudan bir ideolojinin değil; tam tersine, ideoloji dolayımıyla kurulmuş bir gerçekliğin teorik ifadesi olarak görmesinde büyük yarar vardır.

KAPİTALİST TOPLUMDA İŞİN VE İŞGÜCÜNÜN 'KADER'İ: FORDİZMDEN POST-FORDİZME*

"Ne ilerleme, ne ilerleme!
Köleydi babası, robot oldu oğlu."
BRANA CRNEVIC

Giriş

> Marksizm buhranda, çünkü işçi hareketi buhran içinde. Son yirmi yıl boyunca üretici güçlerin gelişmesiyle sınıf çelişkilerinin gelişmesi arasındaki ip koptu. Bunun nedeni, kapitalizmin iç çelişkilerinin dev boyutlara ulaşmaması değil; tersine, bu çelişkiler hiçbir zaman bu denli çarpıcı olmamıştı. Kapitalizm hiçbir zaman kendi doğurduğu sorunları çözmede bu denli yeteneksiz kalmamıştı. Ne var ki, bu yeteneksizlik onun için ölümcül değil. Kapitalizm, bugüne kadar pek incelenememiş ve ancak çok az kavranabilmiş bir gücü, kendi sorunlarının çözümsüzlüğüne hakim olma gücünü ele geçirmiştir.[1]

Andre Gorz'un bu değerlendirmesine katılmamak mümkün mü? Elbette değil! Gerçekten de, Marksizmin buhranı ile işçi

(*) *Birikim* dergisinin 41. sayısında (Eylül 1992) yayımlanmış olan yazının gözden geçirilmiş halidir.

1 A. Gorz, *Elveda Proletarya*, çev. H. Tufan, Afa Yayınları, 1986, s. 9.

sınıfının ve işçi hareketinin buhranı arasında doğrudan bir ilişki olduğu apaçık bir gerçek. Peki ama, işçi sınıfının ve işçi hareketinin buhranı nereden kaynaklanıyor? Gelişmiş kapitalist toplumlarda 'üretici güçlerin gelişmesiyle sınıf çelişkilerinin gelişmesi arasındaki ip' nerede, neden ve nasıl koptu? Kapitalizmin 'kendi sorunlarının çözümsüzlüğüne hakim olma gücü'nü ele geçirmesinin temeli ve anlamı ne? Kapitalizm kendi iç çelişkilerinden kaynaklanan sorunlarını, tam da onların 'çözümsüzlüğü'ne dayanarak aşmak gibi tuhaf bir süreç içinde başarıyla ilerlerken, bu çelişkilerin ve sorunların muhatabı olan işçi sınıfına ne oldu?

Bu soruların yanıtlanması, hiç kuşku yok ki, ortaya atılmaları ya da gündeme getirilmeleri kadar kolay değil. Ancak, kapitalist üretim süreçlerinde ortaya çıkan bazı köklü değişme ve gelişmelerin değerlendirmesinden birkaç önemli ipucu yakalamayı umabiliriz. Umabiliriz; çünkü, kapitalizm koşullarında işin ve işgücünün 'kader'i bir bakıma bu süreçlerde yaşanan bilimsel ve teknolojik gelişmelere bağlı görünmektedir. Kapitalizmin, kendi çözümsüzlüklerini kontrol altına alma yeteneği ve gücünü kazanmasının da, bir ölçüde bu gelişmelerden kaynaklandığını söylemek mümkün görünüyor. Öyleyse, ilk adımda sorulması gereken soru, bu bilimsel ve teknolojik gelişmelerin iş ve meslekler üzerindeki etkisinin ne olduğudur. Yazının başında gündeme getirdiğimiz soruları, bu son soruya vereceğimiz yanıttan hareketle ele almaya ve irdelemeye çalışabiliriz.

Kapitalist üretim süreçlerinin örgütlenme tarzında ortaya çıkan sosyo-teknolojik[2] gelişmelerin hem genel olarak *işin doğası* hem de özel olarak *işgücünün yapısı* üzerindeki etkilerinin analizi, ciddi politik/ideolojik sonuçlara gebe olması nedeniyle oldukça farklı teorik açıklama ve yoruma yol açmış olan

2 İşin teknik ve sosyal örgütlenmesi analitik bir ayrım olduğu için, dolayısıyla pratikte bunları birbirinden ayırt etmek pek mümkün olmadığından bu terimi kullandım. Oysa yaygın eğilim bunları birbirinden ayırt etme ve böylece teknolojinin 'taraf sızlığı'nı güvence altına alma yönündedir. Bu yaygın yaklaşımı sorgulayan son derece faydalı ve öğretici bir çalışma için bkz. H. Ansal, "Teknolojinin Taraflılığı ve Üretim İlişkileri", *11. Tez*, sayı: 1, 1985.

önemli bir tartışma konusudur. Bir başlangıç olarak, bu çerçevede geliştirilmiş olan görüşleri kabaca *iyimser* ve *kötümser* yaklaşımlar olmak üzere iki ana kategori altında toplamak mümkün görünüyor. Bir yanda, teknolojik gelişmelere romantik ve aynı zamanda fütürolojik bir iyimserlikle bakan, endüstri-sonrası toplum nosyonlarıyla birleşmiş 'insan sermayesi' teorisi; diğer yanda da, teknolojik gelişmelerin toplumsal sonuçları bakımından -ilk yaklaşımın eleştirisi temelinde- oldukça kötümser görüşler ortaya koyan ve esas olarak Braverman tarafından formüle edilmiş neo-Marksist 'vasıfsızlaşma' teorisi vardır. Burada biz, daha çok bu ikinci yaklaşım üzerinde yoğunlaşacağız. Ancak hemen eklenmelidir ki, bu makalenin sınırlı boyutları içinde sadece bu yaklaşımın bile tüm varyasyonları üzerinde durmak pek mümkün görünmüyor. Üstelik, böyle kapsayıcı bir çaba pek anlamlı da olmayacaktır. Bu nedenle, sadece iki teorisyen üzerinde duracağız.

Bunlardan birincisi, vasıfsızlaşma teorisinin mimarı olan Braverman; diğeri ise, bu yaklaşımı günümüze daha yakın bir tarihte savunan ve geliştiren Gorz'dur. Kuşkusuz, bu rastgele yapılmış bir seçim değil. Özellikle bu iki teorisyenin seçilmiş olmasının, makalenin temel amacına uygun bir gerekçesi var. Bu teorisyenlerin her ikisi de, vasıfsızlaşma teorisini, yani teknolojik gelişmelere kötümser bir gözle bakan yaklaşımı savunmalarına rağmen, bundan çıkardıkları sosyo-politik sonuçlar hemen hemen tamamen karşıt nitelik taşımaktadır. Braverman, vasıfsızlaşma sürecine işçi sınıfının geleceği açısından zımnî bir *politik iyimserlikle* bakarken; Gorz tam tersine, -kelimenin Marksist anlamıyla- işçi sınıfının geleceğine ilişkin oldukça *kötümser* bir yaklaşım ortaya koymaktadır. Başka bir deyişle, Braverman ve Gorz'un görüşleri, kötümser yaklaşımın iki temel varyantını oluşturmaktadır. Bu nedenle, Braverman ve Gorz üzerinde odaklanan bir değerlendirmenin, işin ve işgücünün vasıfsızlaşmasına ilişkin tartışmaların önemli yönlerini, en azından ana hatlarıyla ortaya koyabileceği varsayılmıştır.

Taylorist ve Fordist iş örgütlenmesi anlayışlarının yerini yavaş yavaş post-Fordist anlayışların almaya başladığı günümüz-

de, vasıfsızlaşma teorisinin geçerliliğini hâlâ koruduğu söylenebilir mi? Bu makalenin temel sorusu budur. Ancak, ileride daha iyi bir biçimde görülecek olduğu gibi, böyle bir soru doğal olarak vasıfsızlaşma teorisinin klasik kavramsal yapısını da sorgulamayı gerektirir. Başka bir deyişle, bu teorinin sadece günümüzdeki anlamı değil, aynı zamanda geçmişte ortaya atıldığı koşullardaki anlamı da irdelenmek durumundadır. Bu nedenle, aşağıda ilkin, vasıfsızlaşma teorisinin -esas olarak Braverman'ın görüşleri çerçevesinde- ana hatları çizilip, bu teorinin eleştirel bir değerlendirmesi yapılacak; daha sonra da, Braverman ile Gorz'un görüşleri arasındaki farklılıklar ortaya konup, bu teorinin günümüzdeki anlamı üzerinde durulmaya çalışılacaktır. Ancak, hem Braverman'ın eleştirel hareket noktasını hem de post-Fordist dönemde vasıfsızlaşma teorisinin geçersiz olduğu görüşünü temellendirmeye çalışan 'esnek uzmanlaşma' teorisinin dayanağını oluşturması nedeniyle, ilk adımda -kısaca da olsa- iyimser 'insan sermayesi' teorisi üzerinde durmak, sanırım yararlı olacaktır.

İyimser yaklaşım: 'Vasıflılaşma tezi'

'İnsan sermayesi teorisi'ni kısaca 'vasıflılaşma' tezi olarak adlandırmak mümkündür. Bu yaklaşımın -Bell[3] ve Tourlaine[4] gibi yazarlarca dile getirilen- genel argümanına göre, özellikle gelişmiş endüstriyel toplumlar giderek artan ölçüde daha eğitilmiş bir işgücüne ihtiyaç duyar hale gelmektedirler. İkinci bir 'endüstriyel devrim'den söz eden bu argüman, yeni bir üretim faktörü olarak 'bilgi' ile -üniversite ve araştırma kurumları gibi- 'bilgi-üreten' ve -elektronik gibi- 'bilgi-tüketen' endüstrilerin önem kazanmasına ilişkin bir saptamaya dayanmaktadır. Bu yaklaşımın ilk temsilcilerinden biri olan Bivort'a göre, birinci endüstriyel devrimde insan gücünün makineyle yer değiştirmesine karşılık, bu ikinci devrimde makinelerin kontrolü

3 D. Bell, *The Coming of Post Industrial Society*, Basic Books, 1974.

4 A. Tourlaine, *The Post-Industrial Society*, Random, 1969

de artık makinelere geçmiş bulunmaktadır. Bivort, böyle bir gelişmenin toplumsal açıdan iki önemli sonuç doğuracağını düşünmüştü: 1) İnsanın zihni ve bedeniyle yaptığı işlerin yerine makineler geçecek ve insanlar endüstriyel faaliyetlerden büyük ölçüde tasfiye edilecekler; 2) çalışma hayatı yeni bir yapı kazanacak ve çalışma daha 'insanî' bir faaliyet haline gelecektir.[5] Yine bu yaklaşımın temsilcilerinden birine göre, modern teknoloji, özellikle de otomasyon, "giderek artan işbölümü doğrultusundaki eğilimi tersine çevirmiş ve kol emeği ile zihin emeği arasındaki net ayrımı bulandırmış"tır.[6]

Kısacası, 'insan sermayesi' ve 'endüstri-sonrası toplum' teorilerinin ortaya atmış olduğu 'vasıflılaşma tezi'nin, modern çağda ortaya çıkan meslekî değişmelerin olumlayıcı bir yorumunu oluşturduğu söylenebilir. Bu olumlayıcı yorumun birbirine bağlı üç temel iddiası vardır: 1) Teknolojik gelişmelerin etkisiyle *tüm işgücü* vasıflı hale gelmektedir; 2) yeni teknolojilerin, özellikle de mikro-elektroniğin üretim süreçlerine girişiyle birlikte hem üretim hem de bakım işleri giderek daha vasıflı hale gelmektedir; ve nihayet 3) tüm bu gelişmelere bağlı olarak, modern endüstrilerde çalışmakta olan tüm işgücünün eğitim düzeyi giderek yükselmektedir.[7]

Teknolojik gelişmelerin işin doğası üzerinde olumlu etkiler gösterdiği görüşünü paylaşan 'insan sermayesi' ve 'endüstri-sonrası toplum' teorisini savunan yazarlar arasında, aynı gelişmelerin işgücünün yapısı üzerindeki etkileri bakımından iki farklı yaklaşım saptamak mümkündür. Bazı yazarlar, iyimser tavırlarını bu bakımdan da sürdürmekte; bazıları ise, daha 'gerçekçi' bir değerlendirme yapmaya yönelmiş görünmektedir. İlk yaklaşımı savunan teorisyenlere göre, bilimsel-teknolojik gelişmelerin sonucu, Marksist dikotomik sınıfsal yapı

5 Bkz. O. Tuna ve N. Ekin, *Otomasyon ve Sosyal Meseleleri*, İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1970, s. 23-24.

6 D. Gallie, *In Search of the New Working Class*, Cambridge University Press, 1978, s. 7.

7 R. Penn, *Class, Power and Technology: Skilled Workers in Britian and America*, Polity Press, 1990, s. 19-20.

nosyonu ve aşamalı proleterleşme öngörüsünün aksine, sermaye ve emeğin kendi içlerinde çözülmesi; vasıflı, sorumlu ve işinden hoşnut yeni işçilerin artan oranda 'beyaz yakalı' ve orta sınıf karakteri kazanmaları olmuştur. Bu görüşün temsilcileri, 20. yüzyılda işçilerin endüstriyel gelişmeler karşısındaki tavırlarının, 19. yüzyıldakinden çok farklı olduğunu; bugün işçilerin teknolojik ilerlemelere düşman olmak yerine destek olduklarını savunmuşlardır.[8] Bu yaklaşımın ikinci bir iddiasına göre, yeni gelişmelerin en önemli sonuçlarından biri de, üçüncü sektörün ya da başka bir deyişle hizmet sektörünün, endüstriyel sektör karşısında kaydetmiş olduğu büyüme olmuştur. Bu gelişmeyi değerlendiren Bell, ünlü 'ideolojilerin sonu' kehanetiyle birlikte, "Marksist sınıf teorisinin, endüstriyel işlerin uğradığı erozyon nedeniyle çökmüş olduğu" sonucuna varır.[9]

Aynı görüş doğrultusunda olmak üzere, 1950'li yıllarda da ABD'de işçi sınıfının 'burjuvalaşması' tezi ortaya atılır. Bu tezin savunucularından biri olan Mayer, "kol işçileri ile beyaz yakalı çalışanlar arasındaki geleneksel ayrımların artık geçersiz kaldığını; çünkü, bugün işçi sınıfının büyük bir kısmının 'beyaz yakalı' yaşam tarzını sürdürdüğünü, aynı zamanda orta sınıfın değer ve inançlarını benimsediği"ni ileri sürer.[10] Mayer'e göre, zengin işçiler arasında ev sahipliği ve banliyö yaşam tarzının artışı, 'orta sınıf toplumu'nun tipik bir göstergesidir. Mayer'in bu argümanı, daha sonra, Amerika'daki yeni varoşların, geleneksel sınıf farklılıklarının olduğu yerlerdeki 'ikinci erime noktası' olduğunu ileri süren Whyte ile, Güney Boston'da yaşayan İtalyanlar üzerinde yaptığı incelemelerde, yeni banliyölerdeki işçiler arasında orta sınıf yaşam tarzının yaygınlaşması doğrultusundaki eğilime işaret eden Gans tarafından da desteklenmiştir.[11]

8 C. Kerr ve diğerleri, *Industrialism and Industrial Man*, Penguin, 1962.

9 D. Bell, *a.g.e.*, s. 131.

10 K. Mayer, "The Changing Shape of the American Class Structure", *Social Ressearch*, sayı: 30, 1963, s. 467.

11 Bkz. R. Penn, *a.g.e.*, s. 9.

'Burjuvalaşma tezi'nin belirli bir kabul görmesinin doğal sonucu, işçi sınıfı kavramının, hattâ daha doğrusu sınıf kavramının kendisinin kısmen sosyolojik analizlerden silinmesi, bunun yerini yaşlılar, zenciler ve 'part-time' işlerde çalışan kadınlar gibi çok çeşitli avantajsız grubun analizinin alması olmuştur. Başka bir deyişle, sınıf analizi yavaş yavaş yerini 'sosyal tabakalaşma' analize bırakmıştır. Ancak, daha önce de söylendiği gibi, 'burjuvalaşma tezi' iyimser yaklaşımın içerdiği tek görüş değildir. Iyimser yaklaşımın bir ikinci, deyim yerindeyse daha 'gerçekçi' bir varyantından da söz edilebilir. Gerçekten de, iyimser yaklaşımın bazı temsilcileri, 'burjuvalaşma tezi'nin kısmî bir eleştirisi sayılabilecek görüşler ortaya atmışlardır. Onlar, 'burjuvalaşma tezi' geçerli olsa bile, bunun *tüm* işçi sınıfı için değil, sadece vasıflı işçiler için söz konusu olabileceğini söyleyerek farklı bir yaklaşım geliştirmiş ve işçi sınıfının 'farklılaşması' tezini ortaya atmışlardır.

Bu tezin en önemli temsilcilerinden biri Ralf Dahrendorf'tur.[12] O, 1945'ten bu yana işgücünün homojen değil, tam tersine giderek daha heterojen bir yapı kazandığını; rutin yarıvasıflı kol emeği ile esas olarak gelişmiş kapitalist toplumlardaki yeni üretim süreçlerinin tasarımı, yönetimi ve denetimiyle görevli yeni vasıflı emek biçimleri arasında giderek artan bir farklılaşma sürecinin yaşandığını savunur. Bu doğrultuda olmak üzere, Mackenzie de,[13] 'burjuvalaşma tezi'nin 1960'lı yıllarda Amerikan toplumuna uygulanabilir olup olmadığını araştırmış ve Dahrendorf'un görüşlerini destekleyen sonuçlara ulaşmıştır. Mackenzie yaptığı araştırmada, işçi sınıfı ile orta sınıf arasındaki gelir farklılıklarının azalıp azalmadığını; kol işçileri ile kafa işçileri arasındaki geleneksel farklılıkların ortadan kalkıp kalkmadığını; işçi sınıfı ile orta sınıf arasındaki kültürel farklılıkların zayıflayıp zayıflamadığını; ve nihayet, geleneksel işçi sınıfı topluluklarının varoşlara yönelmiş ve kendi evlerini

12 R. Dahrendorf, *Class and Class Conflict in Industrial Society*, Stanford University Press, 1959.

13 G. Mackenzie, *The Aristocracy of Labor: The Position of Skilled Craftsmen in the American Class Structure*, Cambridge University Press, 1973.

satın almış olan işçiler gibi parçalanmış olup olmadığını incelemiştir. Onun bu araştırmadan elde etmiş olduğu sonuçlar, 'burjuvalaşma tezi'nin kısmî bir eleştirisi, hattâ çürütmesi olarak görülebilecek doğrultuda olmuştur. Günümüze daha yakın bir tarihte, Form da[14] benzer bir görüşü savunarak Amerikan işçi sınıfı içinde beş katmanlı bir bölünmeden söz edilebileceğini ileri sürmüştür. Form, Dahrendorf ile Mackenzie'nin görüşlerine yakın, ancak biraz daha karmaşık bir farklılaşma modeli çıkarır. Form, bu farklılaşma modelinde, kendi hesabına çalışan kol işçilerini, zanaatkâr ya da vasıflı işçileri ekonominin kilit sektörlerinde çalışmakta olan vasıfsız işçileri, çevresel ya da marjinal işlerde çalışan işçi gruplarını birbirinden ayırır. Dahrendorf ve Mackenzie gibi Form da, sonuçta vasıflı ve vasıfsız işçiler arasındaki ekonomik, toplumsal ve kültürel farklılıkların giderek arttığı görüşünü savunmaktadır.

Kötümser yaklaşım: 'Vasıfsızlaşma tezi'

Gerek 'vasıflılaşma' gerekse buna bağlı olarak geliştirilmiş olan 'burjuvalaşma' ve 'farklılaşma' tezleri, Braverman'ın, tekelci kapitalizm koşullarında emek süreçlerinde meydana gelen bilimsel-teknolojik gelişmelerin toplumsal sonuçlarına ilişkin kötümser yaklaşımı tarafından ciddi eleştirilere tâbi tutulmuştur. Braverman, iyimser yaklaşımın iddia ettiğinin tersine, tekelci kapitalist toplumlarda derin bir 'vasıfsızlaşma' sürecinin yaşandığını; bu nedenle de, vasıflı işgücünün giderek artan biçimde üretim süreçlerinden dışlanmakta olduğunu ileri sürer. Braverman, kapitalist toplumlarda emek süreci üzerindeki yönetsel kontrolün artması ve böylece geleneksel işlerin giderek daha fazla parçalanması, rutinleşmesi yüzünden, vasıflı işçilerin -iyimser yaklaşımın iddia ettiği gibi- 'yeni beceriler' edinmek şöyle dursun, mevcut becerilerini bile yitirmeye başladıklarını savunur. Kendisinin 'Babbage İlkesi' olarak adlandırdığı

14 W.H. Form, *Divided We Stand: Working Class Stratification in America*, University of Illinois Press, 1985.

bu parçalanma süreci, ona göre "kapitalist toplumlardaki tüm çalışma biçimlerinde yürürlükte olan temel bir eğilim"dir.[15] 'Vasıfsızlaşma tezi'ne göre, emek sürecindeki her aşama işçilerin uzmanlık becerilerine bağımlılıktan 'kurtarılma'ya ve basitleştirilmeye başlanmıştır. Braverman, bu süreçte esas, belirleyici rolün yönetim tarafından oynandığı görüşünü savunur.

Açıktır ki, Braverman kendi 'vasıfsızlaşma tezi'ni Marx'ın orijinal emek süreci teorisine dayandırır. O, Marx'ın bu teorisinin özellikle üç veçhesini vurgular: 1) Sermayenin, satın aldığı işgücü potansiyelini, kendi kontrolü altındaki işgücüne dönüştürerek fiilî hale getirme ve bu nedenle de, emeğin yabancılaşma koşullarını yaratma zorunluluğu; 2) yönetimin kaynağının -daha önce var olanlardan hem tür hem de kapsam bakımından oldukça farklı olan yeni bir toplumsal üretim ilişkileri çerçevesinde- işverenlerin iradesini çalışanlara empoze etmenin en uygun ve en etkili araçlarını bulma çabasında yatması; ve 3) işin -basit görev dağıtımı yerine- sistematik olarak alt bölümlere ayrılmasına dayanan işbölümünün sadece kapitalist üretim tarzında genelleşmiş bir süreç oluşu.[16]

Görülebileceği gibi, Braverman aslında geleneksel Marksist emek süreci teorisini günün, yani 'tekelci kapitalizm'in koşullarına uyarlamaya çalışmaktadır. O, Marx'a dayanarak, kapitalistlerin işçinin 'işgücü'nü satın aldıktan sonra, bu 'potansiyel gücü' fiilî işgücüne çevirmek durumunda olduklarını; bunun da, üretim süreci içinde/üstünde belirli bir fiilî kontrolü gerektirdiğini söyler. Bu noktada Braverman, Marx'ın, emek süreci üzerindeki kapitalist kontrolün iki veçhesine işaret eden iki temel kavramına başvurur. Bunların ilki, işgücünün ve doğal olarak onun sahip olduğu 'beceriler'in -kapitalistlerin kontrolü altında- emek süreçlerine dahil edilmesini sağlayan 'işgücünün biçimsel tâbiliği'; ikincisi ise, ilkini izleyen, bilim ve teknolojinin artan bir biçimde üretim alanlarına dahil edilmesiyle sağlanan 'işgücünün gerçek tâbiliği' kavramlarıdır. Braverman,

15 H. Braverman, *Labor and Monopoly Capital*, Monthly Review Press, 1974, s. 82.
16 Bkz. P. Thomson, *The Nature of Work*, Macmillan, 1989, s. 78.

yeni teknolojik gelişmelerin işgücünün gerçek tâbiliğini sağlamaya yönelik süreçlerle iç içe geçtiğini; bu nedenle, söz konusu süreçlerin sadece teknik değil, aynı zamanda politik/ideolojik boyutlara ve etkilere de sahip olduğunu ileri sürer.

Braverman, emek sürecinin, teknik dönüşümlerle ve 'bilimsel yönetim'le doğrudan ilişkili olan 'işin yeniden-örgütlenmesi' olgusundan etkilendiğini düşünür. Ancak, yine ona göre, 'vasıfsızlaşma' sadece bilim ve teknolojinin sermayeyle işbirliğinin ürünü olarak da görülemez. O, 'vasıfsızlaşma' denilen sürecin, aynı zamanda 'Taylorizm'le[17] de sıkı bağları olduğunu düşünür. Braverman'a göre, hem bir kontrol sistemi hem de bir vasıfsızlaştırma aracı olan Taylorizmin -birbirine bağlı- üç temel ilkesi vardır: 1) Emek süreci bilgilerini birleştirme ve geliştirme; 2) bu bilgileri yönetimin elinde toplama; ve 3) bu bilgi tekelini, emek sürecinin her aşamasını kontrol altına almak amacıyla kullanma.[18] Taylorizmin ayırt edici karakterini, 'emek sürecinde kafa ve kol emeği ayrımını tesis etmek ve pekiştirmek' olarak tasvir eden bazı Marksist yazarlara karşı, Braverman -çok daha doğru bir biçimde- Taylorizmin 'tasarım' ile 'uygulama' ayrımına dayandığını savunur. Böylece o, vasıfsızlaşma sürecinin sadece kol emeğini değil, aynı zamanda birçok kafa emeği biçimini de etkisi altına alacak boyutlara ulaştığı sonucuna varır. Özetlemek gerekirse, Braverman -iyimser yaklaşımın aksine- modern kapitalist toplumlarda, birinci olarak, *tüm* vasıflı işlerin azalma eğiliminde olduğunu; ikinci olarak, üretim ve bakım işlerine ilişkin becerilerin *her ikisinde de*

17 Bu makalede, Taylorizm ile Fordizm birbirleriyle yakından ilişkili olan 'iş örgütlenmesi' tarzları olarak görülmüştür. Taylorizmin amacı, iş bilgisini sistematize edip işçileri özgül görevlere dağıtmak ve böylece işgücünün en etkili kullanımını sağlamaktır. Dolayısıyla, Taylorizmin içerdiği, işin aşırı ölçüde rasyonelleştirilmesi süreci, sabit piyasa ve kitle üretim süreçlerini ön gerektirir. Fordizm ise, Taylorizmin yönetim aracılığıyla yapmak istediğini mekanik araçlarla tamamlayarak, becerileri makinelere aktarmayı amaçlar. Bu nedenle, Taylorizm Fordizmi gerektiren; Fordizm de, Taylorizmi içeren 'iş örgütlenmesi' tarzlarıdır denebilir. Bkz. C. Sabel, *Work and Politics*, Cambridge University Press, 1982, s. 236.

18 H. Braverman, *a.g.e.*, s. 119.

belirgin bir önem kaybının yaşandığını; ve üçüncü olarak da, vasıfsızlaşma sürecinin sadece imalat endüstrisini değil, aynı zamanda *beyaz yakalı işleri de* etkisi altına aldığını savunur.[19]

Braverman'ın, bu genel vasıfsızlaşma sürecinin işgücünün yapısı üzerindeki etkilerini değerlendirirken -işin doğasında meydana gelen değişmelere ilişkin görüşlerinin tersine- oldukça 'iyimser' bir bakış açısına sahip olduğu söylenebilir. Hiç kuşku yok ki, bir Marksist olarak Braverman'ın iyimserliği, mevcut duruma değil, geleceğe dair bir iyimserliktir. O, vasıfsızlaşma sürecine değil, onun potansiyel sonuçlarına olumlu bir gözle bakmaktadır. Başka bir deyişle, Braverman, Marksist teorinin, kapitalist sistemin 'kendi mezar kazıcısı'nı kendisinin yarattığı iddiasını ya da inancını paylaşmayı sürdürmektedir. Bu çerçevede o, vasıfsızlaşma sürecinin doğal sonuçlarından birinin, işlerin 'homojenleşmesi' ve 'rutinleşmesi' olduğunu; bunun da, işgücünün giderek artan oranda 'proleterleşme'sine yol açtığını ya da açacağını iddia eder. Bu bakımdan, onun 'vasıfsızlaşma-homojenleşme-proleterleşme' bağıntısından söz eden tezinin, Marx'ın rekabetçi kapitalizm koşullarında dile getirmiş olduğu 'sınıfsal kutuplaşma' öngörüsünün, tekelci kapitalizm döneminde de geçerliliğini büyük ölçüde koruduğunu kanıtlamaya yönelik olduğu söylenebilir. Gerçi Braverman'ın 'işçi sınıfı' fiilen devrimci değildir; ancak vasıfsızlaşma, emeğin genel koşullarını giderek artan bir biçimde homojenleştiren 'birleştirici' bir fenomen olarak görülmektedir ki, bu da -en azından potansiyel olarak- işçi sınıfının devrimcileşme olasılığını gündeme getiren bir durum olarak yorumlanabilir.[20] Dolayısıyla, Braverman -'burjuvalaşma' ve 'farklılaşma' tezlerinin tersine- hem endüstri hem de hizmet sektörlerindeki genel ve kaçınılmaz bir proleterleşme eğiliminin varlığından söz ettiğinde, doğal olarak Marksist 'iki kutuplu' sınıfsal yapı anlayışının geçerliliğini hâlâ korumakta olduğunu kanıtlama işini de üstlenmiş olmaktadır.

---

19 Bkz. P. Thompson, *The Nature...*, *a.g.e.*, s. 26.

20 A. Giddens, *Social Theory and Modern Sociology*, Stanford University Press, 1987, s. 287.

Braverman'ın, işçi sınıfının geleceğine yönelik bu iyimser yaklaşımı, Marx'ın, kapitalizm koşullarında emek sürecinde meydana gelen dönüşümlerin, 'Kolektif İşçi'[21] olarak adlandırılabilecek bir oluşumun ortaya çıkmasına yol açtığı yönündeki görüşüne dayanır gibi görünmektedir. Gerçekten de, Marx gibi o da, işçileri kendi özgül işbirliği biçimlerinden ve öz inisiyatiflerinden ayırmış olan sermayenin, aynı süreç içinde ve sonucunda kaçınılmaz olarak 'emeğin nesnel sosyalleşme'sini de yarattığı görüşünü savunur.[22] Başka bir deyişle, Braverman'a göre, kapitalizmin kendi sınırlı tarihi içinde gerçekleştirmiş olduğu ve olacağı 'kötülükler', aslında genel insanlık tarihinde 'iyi' sonuçlar vermeye eğilimlidir. Böylece, işçilerin güçsüzleştirilmesi, aslında 'kolektif işçi'nin güçlenmesine yol açmaktadır ki, bu gelişme aynı zamanda 'soyut emek'in, 'somut emek'in başına gelenlere rağmen kazandığı bir zafer olarak da yorumlanabilir. Ancak, daha önce de değinilmiş olduğu gibi, bu 'zafer'in işçi sınıfının durumu ve geleceği bakımından ne anlam taşıdığı oldukça tartışmalı bir konudur. Braverman bunu -zımnî olarak da olsa- proletaryanın soyut 'kolektif işçi' kimliği altında nihaî zaferini olanaklı kılacak olan nesnel bir gelişme olarak yorumlar; ancak, başka bazı Marksistler, örneğin Gorz,[23] aynı gelişmelerin -tam tersine- kapitalizmin zaferine yol açtığı görüşündedir. Gorz, 'kolektif işçi'yi doğuran sürecin, soyut emeğin, somut emeğe rağmen değil, bizzat *onun*

21 "Artık bireysel işçi değil, daha çok toplumsal olarak birleşmiş olan işgücü kolektif iş sürecinin fiilî ajanı durumuna gelmiştir. Bir bütün olarak üretici makineyi oluşturan rekabet halindeki çeşitli işgüçleri metaların (burada daha çok ürünlerin) doğrudan üretimine katılır. Bir birey elleriyle, bir diğeri kafasıyla, yönetici, mühendis, teknolojist vb. olarak, diğeri gözetmen olarak, bir diğeri de el emeğiyle ya da sadece yardımcı olarak çalışır." Marx'tan alıntılayan H. Marcuse, *Karşı Devrim ve Başkaldırı*, çev. G. Koca-V. Ersoy, Ara Yayınları, 1991 s. 16.

22 Bkz. P. Thompson, *The Nature...*, *a.g.e.*, s. 51.

23 Proletaryaya 'elveda' demiş bir kişinin hâlâ 'Marksist' sayılması, hele hele Türkiye gibi, kendi dışındakilerin asla Marksist olamayacağını sanan bir yığın 'Marksist'in kol gezdiği bir ülkede, kuşkusuz güç bir iş. Ancak ben, Frankel'in, *Elveda Proletarya*'da Gorz'un "hâlâ büyük ölçüde Marksist çerçeve içinde" çalıştığı görüşüne katılıyorum. Bkz. B. Frankel, *Sanayi Sonrası Ütopyalar*, çev. K. Durant, Ayrıntı Yayınları, 1991.

üzerinde kazandığı bir zafer olduğunu ve -doğal olarak- bu durumda, somut işçilerin tek kaybeden taraf olduğunu söyler. Başka bir deyişle, Gorz'a göre, 'kolektif işçi' kapitalizmin değil, işçi sınıfının üzerinde dolaşan bir 'hayalet'tir.

Gorz'a göre, beklenenin tersine, önce 'otomasyon', daha sonra da 'enformatik', meslekleri ve girişim olanaklarını ortadan kaldırmış ve mevcut vasıflı işçilerin yerine yeni tür bir vasıfsız işçi grubunu geçirmiştir. O, profesyonel işlerin yükselişinin, işçilerin fabrika içindeki 'iktidar'larını ve anarko-sendikalistlerin tasarılarını, önce Taylorizmin, daha sonra 'Bilimsel İş Örgütlenmesi'nin ve nihayetinde 'enformatik robotlaşma'nın kapattığı bir parantezden başka bir şey olmadığı görüşündedir. Gorz, daha da ileri giderek, sermayenin, işçinin üretim üzerindeki kontrolünü azaltmayı, hattâ iş üzerindeki kısmî egemenliğini bile ortadan kaldırmayı başardığını; üretimin potansiyel güçlerinin muazzam boyutlarda yayılmasıyla işçilerin özerkliğini yıkıma uğratmayı öğrendiğini ileri sürer. Bu genel vasıfsızlaştırma ve güçsüzleştirme süreci sonunda, Gorz'a göre, proletaryanın birliği, evrensel bir güç olarak emek, proletaryanın bilinci ve dolayısıyla kontrolü dışına çıkmıştır. Gorz, bu süreci şöyle betimler:

> Dünyayı ve tarihi üreten bir sınıfın kolektif 'her şeye kadir'liği, üyelerinde ben-bilincine sahip özneye dönüşme gücünden yoksundur. Kolektif olarak, üretim güçlerinin tümünü geliştiren ve kullanan sınıf, bu bütünü kendine mal etme, yani onu kendi amaçlarına göre kullanma ve öz olanaklarının bütünü olarak algılama gücüne sahip değildir. Kısacası kolektif işçi, proleterlere oranla dışarıda kalmıştır. Kapitalist gelişme ona öyle bir yapı vermiştir ki, etten kemikten yapılı proleterlerin onda kendilerini bulması, onunla özdeşleşmesi, onu kendi öz gerçeklikleri ve güçleri olarak sindirmesi olanaksızdır.[24]

Gorz -şimdilik, büyük ölçüde doğruluk payı taşıdığını söyleyebileceğimiz- bu saptamalarla yetinmez; daha da ileri gide-

24 A. Gorz, *a.g.e.*, s. 26.

rek, işçi etkinliğinin artık *hiçbir* iktidar ya da güç taşımadığını ve emeğin artık sadece emekçiye ait bir etkinlik olmadığını vurgular.[25] Gorz'a göre, "[a]rtık söz konusu olan, iktidarı, bir işçi olarak ele geçirmek değil, işçi olarak çalışmama hakkını ele geçirmektir. Söz konusu olan kesinlikle başka bir iktidardır". Ve dolayısıyla, kapitalist toplumda sadece işçi sınıfın gücü azalmamış, aynı zamanda "[s]ınıfın bizzat kendisi buhrana girmiştir". Ancak, Gorz bunun, 'fiilen mevcut bir işçi sınıfı'nın pratik buhranı olmaktan çok, bir 'mitos'un ve bir 'ideoloji'nin teorik buhranı olduğunu ileri sürer. Çöken, aslında Marx'ın zamanında bir ara kendisini gösteren, ancak artık *var olmayan* bir proletaryaya ilişkin *fikirlerdir*. Çünkü yine Gorz'a göre, günümüzde, "üretken kolektif işçinin yerine, bizzat varolan toplumun içinde, sınıfların tıpkı işin kendisi ve tüm egemenlik biçimleri gibi ortadan kaldırılacağı bir olmayan-toplumu önceden yansıtan olmayan-işçilerin, olmayan-sınıfı ortaya çıkmıştır".[26]

Gorz'a göre, "geleneksel işçi sınıfı, artık ayrıcalıklı bir azınlıktan başka bir şey değildir" ve nüfusun çoğunluğunu ("üretimden, işin yok edilmesi süreciyle atılmış ya da entelektüel emeğin sınaîleştirilmesi yoluyla yeteneklerinin altında iş gören kişilerin tümünü" kapsayacak biçimde tanımladığı) 'olmayan-işçilerin olmayan-sınıfı' oluşturmaktadır.[27] Yine Gorz'a göre, bu 'yeni proletarya'nın üyelerinin başlıca özellikleri, onların artık kendilerini -Marx'ın proletaryasından farklı olarak- işleriyle tanımlamamaları; kendilerini ne işçi sınıfına ne de *herhangi bir başka toplumsal sınıfa* ait hissetmeleri; toplumsal işi, kendilerinin muhtemel iktidar kaynakları olarak değil, tam tersine müzmin iktidarsızlıklarının kaynağı olarak görmeleridir.[28]

Burada, ne Gorz'un tanımladığı bu 'olmayan-işçilerin olmayan-sınıfı'nın *nasıl olup da* var olan kapitalizme alternatif olabilecek bir 'olmayan-toplum' tasarlayabileceği meselesine gire-

25 A. Gorz, *a.g.e.*, s. 72.

26 A. Gorz, *a.g.e.*, s. 73.

27 A. Gorz, *a.g.e.*, s. 74.

28 A. Gorz, *a.g.e.*, s. 75.

ceğiz, ne de Gorz'un açıklama ve değerlendirmelerindeki 'olmayacak ütopik boyut' üzerinde duracağız. Amacımız sadece, 'vasıfsızlaşma tezi'nin -işçi sınıfının geleceği bakımından- Braverman'ınkinden farklı bir yorumunu sunmaktı. Şimdi, Braverman ve Gorz'un farklı mecralarda yorumladıkları bu 'vasıfsızlaşma tezi'nin genel bir kritiğine yönelebiliriz.

Fordizmden Post-Fordizme: 'Vasıfsızlaşma tezi'nin eleştirisi

Ampirik bulgular ve teorik kanıtlar, 'vasıfsızlaşma tezi'nin - yaygın biçimde 'Fordizm' olarak adlandırılan dönemdeki 'kitle üretimi'nin geneli için geçerli olan yönleri olduğunu gösteriyor. Vasıfsızlaşma sürecinin, yeni teknolojilerin 1970'li yıllardaki erken aşamaların da büyük ölçüde etkili olduğu söylenebilir.[29] Ancak 1980'li yıllar ve sonrası için de aynı şey söylenebilir mi?

Çağdaş kapitalizmin analiziyle uğraşan araştırmacılar, 1980'li yıllar boyunca 'Fordizm'den 'post-Fordizm' olarak adlandırılan yeni bir döneme geçiş konusu üzerinde durdular. 'Post-Fordizm Teorisi' diye adlandırılabilecek araştırmaları, temelde üç 'okul'a ayırmak mümkün görünüyor: Aglietta'nın öncülüğündeki 'Düzenleme Okulu', Piore ve Sabel'in 'Kurumsalcı Okul'u ve Atkinson'ın 'Yönetsel Okul'u.[30] Bunların ilki, bu yeni dönemin 'vasıfsızlaşma tezi'nin teorik öngörülerini büyük ölçüde doğruladığını savunur. Diğer ikisi ise, söz konusu edilen bu yeni dönemin 'esnek uzmanlaşma' ya da 'işlevsel uzmanlaşma' süreçlerini içerdiğini; dolayısıyla da, 'vasıfsızlaşma tezi'ni büyük ölçüde geçersiz kıldığını ileri sürer. Aşağıda, kısaca bu okulların konuya ilişkin görüşleri üzerinde durmaya çalışacağız.

Bilindiği gibi, Fordist ekonomik örgütlenme yapısının merkezî öğesi, 'kitle tüketimi'yle eklemlenmiş bir 'kitle üretimi'dir.

---

29 P. Thompson, *The Nature...*, *a.g.e.*, s. 217.

30 P. Bagguley ve diğerleri, *Restructuring: Place, Class and Gender*, Sage, 1990, s. 18.

Bu yapı içinde, aynı ürün ya da metanın farklı parçaları, belirli bir parçanın üretimi için tayin edilmiş olan özelleşmiş makinelerin kullanımı yoluyla ayrı ayrı üretilir. İşler, büyük ölçüde vasıfsız ya da yarı-vasıflıdır ve karmaşık kontrol hiyerarşileri içinde düzenlenmiştir. İnceltilmiş Taylorist örgütleme ilkeleriyle çalışan Fordist üretim modelinin en aşırı biçimlerinde, birçok ayrıntılı iş yaratılmış ve böylece son derece parçalanmış bir işbölümü yaratılmıştır. Post-Fordist dönemde ise, bundan biraz daha farklı bir yönelim gözlenmektedir. Bu çerçevede, Fordizmin temel veçhesi, iş hayatında *özelleşme* ve *parçalanma*, tüketimde ise *tektiplilik* iken; post-Fordizmin temel veçhesini, kitle piyasasının *parçalanması*nı izleyen *geniş yelpazeli iş sınıflandırmaları* ve *emek esnekliği* oluşturur. Post-Fordizm -üretim açısından- hem imalat hem de hizmet sektörlerinde, farklı ürün serileri üretebilecek esnek örgütlenme sistemleri geliştirme eğilimini temsil eder. Arz yapısındaki bu değişim ya da dönüşümler, doğal olarak emek esnekliği talebinde yansımasını bulmuştur. Bu nedenledir ki, yukarıda anılan üç okul da -ortak bir biçimde- hem işlevler arasındaki *yatay* hem de otorite hiyerarşisi içindeki *dikey* 'katı iş sınıflandırmaları'nın kırılması ya da aşınması olgusunun altını çizmeye özen gösterir.[31] Ancak hemen belirtilmeli ki -daha önce de değinilmiş olduğu gibi- Aglietta, bu olgunun ekonomik, toplumsal ve siyasal yorumunu yaparken diğerlerinden daha farklı, deyim yerindeyse daha 'kötümser' bir bakış açısına sahiptir.

Aglietta'ya göre, 'post-Fordizm' olarak adlandırılan örgütlenme tarzı, son tahlilde, Fordist ilkelerin -yeni teknolojilerle ilişkili bir biçimde- imalat endüstrilerinde yoğunlaştırılmasından başka bir şey değildir. Bu nedenle o, bir 'Neo-Fordizm' analizi geliştirmeyi tercih eder. Aglietta, bu analizini kapitalizmin biri diğerini izleyen iki farklı 'birikim rejimi'ni ayırt edip bunları birbiriyle karşılaştırarak başlatır. Ona göre, kapitalizm İkinci Dünya Savaşı sonrasına kadar, rekabetçi düzenleme altındaki 'yaygın birikim rejimi' dönemini yaşamış ve bu döne-

31 *A.g.e.*, s. 19.

mi, tekelci düzenleme altındaki 'yoğun birikim rejimi' izlemiştir. Aglietta, 'yaygın birikim rejimi'nin, artık değerin büyük ölçüde emek sürecinin geleneksel örgütlenme tarzının değiştirilerek artırılmaya çalışıldığı bir dönem olduğunu söyler. Bu dönemde, işverenler artık değeri sadece makine sayısını çoğaltarak ve çalışma sürelerini mümkün olduğunca uzatarak artırmaya çalışmışlardır. Dolayısıyla, bu birikim rejimi altında, işgücü -sivil toplum içinde ve asgari devlet müdahalesiyle- geleneksel ve 'metalaştırılmamış' bir biçimde yeniden-üretilmeye çalışılmıştır.[32] 'Yoğun birikim rejimi' olarak adlandırılan dönem ise -tam tersine- toplumsal yaşamın hemen hemen her alanının yoğun bir biçimde 'metalaştırılması' süreciyle birlikte ortaya çıkmış ve dolayısıyla, göreceli olarak yüksek işçi ücretlerine dayanan belirli bir 'tüketim normu'nun oluşturulduğu bir dönem olmuştur. Bu dönemde kapitalist gelişme ve düzenleme çabalarının ilgi odağı, emek süreçlerinin dönüştürülmesinden çok, işgücünün yeniden-üretim koşullarının yapılandırılması olmuştur. Aglietta, bu 'birikim rejimi'nin, en gelişmiş biçimine Fordizm döneminde ulaşmış olduğunu ileri sürer.[33]

Aglietta'ya göre, Fordizm hazır bulduğu Taylorizmi iki alanda derinleştirmiştir. İlkin, yarı-otomatik montaj bandı geliştirilmiş ve böylece materyaller, çalışma istasyonları arasında hareket edebilir hale getirilmiş, ayrıca makineler de özgül üretim görevlerine tayin edilebilmiştir. İkincisi, yarı-vasıflı işler yaratılmış ve böylece işçiler, hız ve ritmleri makineler tarafından belirlenen özgül ve sınırlı görevler dizini içinde sabitlenebilmiştir.[34] Ancak, yine Aglietta'ya göre, işin bu sürekli parçalanma sürecinin, Fordizmi krize sokan belirli sınırları vardır. O, bu krizi, temelde ücret ilişkisinin yeniden-üretiminin krizi olarak tanımlar. Aglietta'ya göre, bu krizin aşılması Neo-Fordizmin geliştirilmesini gerektirir.

Neo-Fordizmin karakteristik veçhesi, bütünsel bir sistem olarak örgütlenmiş ve planlanmış, kendi işlemlerini kendileri

32 M. Aglietta, *A Theory of Capitalist Regulation*, Verso, 1987, s. 71.

33 *A.g.e.*, s. 116-117.

34 *A.g.e.*, s. 118-119.

yürüten ve denetleyen makinelerdir.[35] Üretimde mikro-elektroniğin kullanımı, imalat endüstrilerinin sistematik yapılarına yeni bir 'esneklik' kazandırır. Bu esneklik de, üretim planlamasının *merkezîleşmesi*ne; buna karşılık, üretim birimlerinin *ademi merkezîleşmesi*ne imkân tanır. Bu -kısmen mekânsal olan- süreçler, işçi sınıfının küçük üretim birimleri arasında giderek daha fazla parçalanmasına yol açar. Kısacası, Aglietta son tahlilde, bu iş esnekliğinin ortaya çıkışını -diğer teorisyenlerin tersine- 'çok-becerililiğin' doğuşu gibi pozitif bir gelişme olarak selamlamak yerine, negatif bir bakış açısıyla, vasıfsızlaşmanın daha ileri düzeyde bir yoğunlaşması ve yaygınlaşması olarak değerlendirir.[36]

Piore ve Sabel'in[37] 'Kurumsalcı Okul'u ise, tam tersine, ileri teknoloji kullanan modern endüstrilerin, zihinsel ve bedensel iş becerilerini yeniden birleştirerek Taylorizm ile Fordizmden farklı bir iş örgütlenmesini hayata geçirdiklerini ileri sürer. Piore ve Sabel, 'kitle üretimi'nden 'esnek uzmanlaşma'ya yönelen bir geçiş sürecinden söz ederler. Onlar, Aglietta'dan farklı olarak, Fordizmin hem gelişiminde hem de krizinde asıl belirleyici rolü oynayan faktörün 'piyasa' olduğunu düşünmekte ve Fordizmdeki teknolojik değişme ve düzenleme kurumlarının biçimlendirilmesinde toplumsal mücadelelere büyük bir nedensel önem atfetmektedirler. Piore ve Sabel, aynı zamanda, esneklik eğilimine uygun hareket eden büyük firmalar ile bunlara bağlı olarak iş gören küçük firmalar arasında önemli bir ayrım yaparlar ki, aslında onların 'esnek uzmanlaşma' olarak adlandırdıkları şey de işte bu durumdur.

Sabel,[38] başlangıçta bu gelişmeleri üretim ve tüketim arasındaki yeni bir denge biçimi olarak tanımlar. Bu denge içinde, beceri ve kontrol bakımından kitle üretimiyle belirli bir süreklilik vardır; ancak hem işgücü hem de teknoloji bakımından, bunların farklılaşmış ve değişken piyasa yapılarına uyum sağ-

35 *A.g.e.*, s. 123-124.

36 *A.g.e.*, s. 129.

37 M. Piore ve C. Sabel, *The Second Industrial Divide*, Basic Books, 1984.

38 C. Sabel, *a.g.e.*

layabilmeleri için daha esnek ve daha ademi merkeziyetçi yöntemler devreye girmiştir. Ancak, daha sonra ortaya çıktığı kabul edilen gelişmeler, daha cesur ve daha atak biçimler almıştır. Şimdi, kitle üretimi ile kitle piyasalarının belirli bir doygunluk noktasına geldiği ve talebin -daha çok- uzmanlaşmış piyasaların sunduğu geniş bir ısmarlama mallar varyetesine yönelmiş olduğu söylenmektedir. 'Esnek uzmanlaşma' yaklaşımına göre, bu durumda, esnek imalat sistemleri ve gelişmiş imalat teknolojisi biçimleri, zanaata benzer üretim yöntemleriyle takviye edilmek, hattâ değiştirilmek durumundadır. Çünkü bu yöntemler programlamaya daha uygundur ve daha kısa sürelerde tesis edilebilirler. Bu da, ürün ve süreçlere ilişkin operatör bilgisine dayalı ve belirli bir esnekliğe sahip olan iş örgütlenmelerini gerektirir. 'Esnek uzmanlaşma' yaklaşımına göre, bütün bu gelişmeler -işçiler, yöneticiler ve tasarımcılar arasında ve doğal olarak da bunların kendi içlerinde- işbirliğine dayalı pratiklerin önemini artırmıştır. Bu yaklaşımı savunan yazarlar, daha genel olarak, "işçi becerilerinin daha büyük bir kısmını kullanan, vasıflı işlere girmeyi özendiren, özdisiplin ile karar almayı cesaretlendiren ve sorumluluğun -sürekli bir üretim akışı içinde- dağıtılmasını olanaklı kılan"[39] yeni bir iş örgütlenmesinden söz ederler. Doğal olarak, onlara göre, bu yeni iş örgütlenmesinin en çok ihtiyaç duyduğu/duyacağı şey de, 'çok-becerili' yeni bir işgücü stokudur.

Nihayet, 'esnek uzmanlaşma tezi'ni destekleyen ikinci önemli görüş, Atkinson'ın 'Yönetsel Okul'unun geliştirmiş olduğu 'işlevsel esneklik' modelidir. Atkinson,[40] 'esnek firma' modelini 'ikili emek piyasası' analizi üzerine inşâ eder. O, işgücünü 'merkez' ve 'çevre' işçileri olmak üzere iki ana kategoriye ayırır. Buna göre, 'merkez'deki işçiler sürekli sözleşmeli, yüksek vasıflı, çok-becerilidir ve bu nedenle de, iş örgütünün etkinliği açısın-

39 W. Streek, "The Uncertainties of Management in the Management of Uncertainty: Employer's Labour Relations and Industrial Adjustment in the 1980's", *Work, Employment and Society*, cilt: 1, sayı: 3, 1987, s. 398.

40 J. Atkinson, "Manpower Strategies for Flexible Organisations", *Personnel Management*, Ağustos, 1984.

dan temel ve vazgeçilmez nitelik taşıyan rolleri yerine getirirler. Değişik 'çevre' alanlarında yer alan işçiler ise, geçici sözleşmeli ve part-time işlerde çalışan büyük ölçüde vasıfsız ya da yarı-vasıflı işçilerden oluşmaktadır. Atkinson, her iki işçi kategorisinin de farklı esneklik tarzlarına maruz kaldıklarını ileri sürer. Ona göre, 'merkez işçileri' belirli bir iş güvenliğiyle çalışırlar ve *işlevsel esnekliğe* ayak uydurabilecek kadar iyi kazanç koşullarına sahiptirler. Yönetim onları üretim ihtiyaçlarına göre düzenlenmiş iş etkinliklerine dağıtır ve onlar da bu etkinlikleri yerine getirebilecek becerilerle donanmış haldedirler. 'Çevre işçileri' ise, daha çok *sayısal olarak* esnetilebilir durumdadırlar ve -yine üretim ihtiyaçlarına göre- ya part-time işlerde çalıştırılır ya da yılın belirli dönemlerinde işten çıkarılırlar.

Şimdi sorulması gereken soru şu: Post-Fordist dönemde iş örgütleme tarzında ortaya çıkan değişmelerin, 'vasıfsızlaşma tezi' bakımından sonuçları nedir? Bu yeni gelişmeler karşısında, Braverman ve Gorz tarafından geliştirilmiş olan 'kötümser' teori geçerliliğini yitirmekte midir? Post-Fordist ya da Neo-Fordist denen dönem, 'esnek uzmanlaşma' görüşünü savunan teorisyenlerin söylediği gibi, Taylorizmin kara bulutlarını dağıtan; başka bir deyişle, genel vasıfsızlaşma eğilimini tersine çeviren tamamen farklı bir mecraya mı girmiştir? Yoksa, Aglietta'nın 'Düzenleme Okulu'nun da vurgulamış olduğu gibi, sadece eski eğilimin daha da belirginleşip derinleşmesi anlamına mı gelmektedir?

Bazı yorumcuların işaret etmiş olduğu gibi, 'esnek uzmanlaşma' teorisi modern koşullarda ortaya çıkan birçok gelişmeyi oldukça doğru bir biçimde açıklayıp yorumlayabilmesine rağmen, aslında otomasyonun endüstri-sonrası toplumlarındaki 'altın çağ'ına ilişkin erken iyimserlikle aynı ailedendir. Wood'un -hoş biçimde- *'Bravermannia'*dan *Chbermania*'ya geçiş' olarak tanımladığı[41] 'esnek uzmanlaşma' teorisi, birçok bakımdan yeni ve orijinal bir analiz olmakla birlikte, aslında bir bakıma da eski 'otomasyon romantizmi'ne bir geri dönüş niteliği

41 P. Thompson, *The Nature...*, *a.g.e.*, s. 228.

taşımaktadır. Burada 'yeni ve orijinal' olan, piyasanın ve dolayısıyla tüketicilerin egemenliğine dair 'son moda' kabullenmedir. Tıpkı 'iyimser yaklaşım'ın ilk temsilcileri gibi 'esnek uzmanlaşma' teorisyenleri de, "yöneticilerin, çok-becerili bir işgücüyle uyum içinde işbirliği yaptığı ütopik bir fabrika" tahayyül etmektedirler.[42] Ancak, birçok güncel ampirik araştırmanın elde ettiği sonuçlar, hiç de bu tahayyülleri besleyip destekleyecek nitelikte değildir. Evet, imalat işçilerinin giderek artan bir bölümünün 'çok-becerili' hale geldiği doğrudur; ancak, ampirik bulgular, bu eğilimin -'esnek uzmanlaşma' teorisyenlerinin yaptığı gibi- eski 'zanaat emeği'nin yeniden canlanması olarak yorumlanmasının pek doğru olmayacağını da açıkça gösteriyor. Esnek imalat sistemlerini inceleyen birçok çağdaş araştırmacı, Taylorist ilkelerin hâlâ iş örgütlenmelerini belirleyen temel ilkeler olma özelliğini sürdürdüğünü vurgulamaktadır. Örneğin, Shaiken ve arkadaşları, esnek üretim birimlerindeki emek süreçlerinin yakından bir analizini gerçekleştirdikten sonra şu sonuca varırlar:

> Yeni teknolojilerin kullanıldığı atölyelerdeki yöneticiler, 19. yüzyıl zanaat üretimini değil, otomize edilmiş fabrikayı ya da sürekli süreç atölyesini hedefleyen bir yönelim içindedirler. Onlar, esnek teknolojiyi vasıflı işçilerle birleştirmek yerine, daha çok planlama sorumluluğu ve özerkliğini atölyeden koparma doğrultusunda çaba harcamaktadırlar.[43]

Kısacası, Thompson'ın da vurgulamış olduğu gibi, 'çok-becerililik' ve 'vasıflı çevreler' Taylorizmden mutlak değil kısmî bir kopuş olarak değerlendirilmelidir.[44] Dolayısıyla, post-Fordist dönemdeki yeni uygulamaları, eskileriyle belirli sürekliliklerı koruyan yeni bir 'esnek-Taylorizm' paradigması olarak görmek ya da yorumlamak da mümkündür.

---

42 R. Hyman, "Flexible Specialisation: Miracle or Myth?", *Trade Unions, Technology and Industrial Democracy* içinde, R. Hyman (der.), Basil Blackwell, 1988, s. 3-4.

43 H. Shaiken ve diğerleri, "The Work Process under More Flexible Production", *Industrial Relations*, cilt: 125, sayı: 2, 1986, s. 18.

44 P. Thompson, *The Nature...*, *a.g.e.*, s. 228.

Peki ama, 'vasıfsızlaşma tezi'nin geçersizliğini kanıtlamaya çalışan 'esnek uzmanlaşma' teorisinin yetersizlikleri ve boşluklarını göstermek, 'güneşin altında yeni bir şey olmadığı', yani 'vasıfsızlaşma tezi'nin hâlâ açıklayıcı gücünü koruduğu anlamına mı gelir? Bu 'tez'in, yeni gelişmeler karşısında gözden geçirilmeye muhtaç olan yönleri yok mudur? Kapitalist sistemin yapısal krizini, nihaî ya da 'ilahî' adaletin gerçekleşeceği *dışsal* bir 'kıyamet' olarak değil de, -en azından şimdilik- sistem tarafından *içselleştirilmiş* olan bir 'yaşam tarzı' -daha doğru bir deyişle, 'krizle birlikte yaşama biçimi- olarak görmeyi ve yaşamayı göze alanlar açısından, bunlar -hiç kuşku yok ki- acilen ve titiz bir biçimde yanıtlanması gereken önemli sorulardır.

Gerçekten de, emek süreçlerinin analiziyle uğraşan birçok çağdaş araştırmacı, 'vasıfsızlaşma tezi'nin -gerek Braverman gerekse Gorz tarafından formüle edildiği biçimiyle- önemli boşluklar ve ciddi sorunlar taşımakta olduğunu vurgulamışlardır. Bu eleştirel değerlendirmelerden yola çıkarak, 'vasıfsızlaşma tezi'nin birbirine bağlı iki temel zaafı olduğundan söz edilebilir: 1) Teknolojik vasıfsızlaşma *potansiyeli*, genelde bu potansiyeli *sınırlandıran* ve *biçimlendiren* faktörlerin ayrıntılı analizi aleyhine olacak biçimde daha çok vurgulanmış; ve bu nedenle de 2) işçi sınıfının 'gerçekten olduğu gibi' çok boyutlu bir resmi verilememiş, bu da -elbette, o köklü 'homojenleşme beklentisi' içinde- işçi sınıfının kendi içindeki önemli bölünme ve farklılaşma çizgilerini görmeyi ve saptamayı engellemiştir. Hiç kuşku yok ki, bu 'zaaflar' teorinin kavramsal yapısındaki belirli tutarsızlıklardan ve bu yapının içerdiği bazı kavramların belirsiz doğalarından kaynaklanmaktadır.

'Vasıfsızlaşma teorisi'nin eleştirel bir değerlendirmesi, bu teorinin içerdiği iki temel kavram üzerinde odaklandırılabilir, sanırım. Bunların birincisi, 'tekelci kapitalizm' koşulları altında yaşanan genel 'vasıfsızlaşma' sürecini açıklarken kullanılan 'beceri' kavramıdır. Birçok yorumcu, 'vasıfsızlaşma teorisi'nin içerdiği 'beceri' kavramının pek açık bir doğaya sahip olmadığı; kısmen açık olduğu yerlerde de, daha çok eski zanaat becerilerinin idealize edilmiş nitelikleri çerçevesinde tanımlanmış

olduğu görüşünü paylaşmaktadır. Örneğin, Michale Rose, Braverman'ın *Labor and Monopoly Capital* adlı temel çalışmasının, "aslında -çok da abartma sayılamayacak biçimde- *sermaye* denen kötü bir varlık ile zanaatkâr denen trajik bir kahramana dair parlak bir polemik ahlâk hikayesi" olarak okunabileceğini söyler.[45] Aynı doğrultuda olmak üzere, Thompson da, 'vasıfsızlaşma literatürü'nde 'beceri' kavramının sistematik bir tanımının yapılmamış olduğunu; dahası, son derece yanlış bir biçimde 'ustalık' *(dexterity)* kavramıyla karıştırıldığı iddiasını ortaya atar. Yine Thompson, bu literatürün emek süreci analizi çerçevesinde ortaya koyduğu genel görüntüde, 'beceri' kavramının büyük ölçüde 'bilgi'ye, 'tasarım ve uygulama birliği'ne ve işgücü tarafından iş üzerinde uygulanan kontrol düzeyine dayalı olarak tanımlandığını; bunun da, becerilerdeki genel azalmanın esas olarak zanaat perspektifinden algılanmasına yol açtığını ileri sürer.

İşin ve işgücünün modern koşullarda yaşadığı, yaşamakta olduğu değişmeleri 'zanaat perspektifi'nden görmenin ve değerlendirmenin yarattığı üç temel sorundan söz etmek mümkün görünüyor. Birincisi, günümüzde endüstriyel nüfusun büyük bir kısmı zaten fabrika-dışı mesleklerde çalışmaktadır. Örneğin, taşımacılık ve madencilik gibi mesleklerde çalışan kol işçileri belirli becerilere ve kendi işleri üzerinde belirli düzeyde bir kontrole sahip olmakla birlikte, ayrı makinelerde somut işlevleri yerine getiren fabrika işçileriyle kesinlikle karıştırılmamalıdırlar. Üstelik, imalat endüstrilerinde bile, zanaatkârlık vasfı sadece küçük bir işçi grubunda cisimleşmiş haldedir. Dolayısıyla, zanaat işçilerine böyle aşırı bir önem atfederek, onları zanaatkâr olmayan işçilerden *ayırt eden* bir analize kalkışmak son derece yetersiz ve sorunlu bir şeydir. Çünkü, zanaatkâr olmayan işçiler de -en azından genelde- kendi özgül becerileri, ödülleri ve çalışma koşulları bakımından sermaye ve yönetimden gelen benzer baskılara maruzdurlar.[46]

---

45 M. Rose (der.), *Industrial Sociology: Work in the French Tradition*, Sage Pub., 1987, s. 21.

46 P. Thompson, *The Nature...*, *a.g.e.*, s. 97.

Zanaat perspektifindeki ikinci temel sorun, onun, 'vasıfsızlaşma'nın kanıtı olarak *mevcut* becerilerdeki azalmayı alması ve bu nedenle, kazanılan yeni becerileri göz ardı etmesidir. Bu da, 'vasıfsızlaşma' eğiliminin tüm işgücünün kaçınılmaz 'kader'i olarak yorumlanmasına ve dolayısıyla, işçi sınıfı içindeki beceri düzeyi farklılıklarının göz ardı edilmesine yol açmaktadır. Oysa, birçok güncel araştırma, bazı vasıfsızlaşma süreçlerinin varlığını teyit etmekle birlikte, aynı zamanda işçi sınıfı içindeki 'beceri kutuplaşması' olgusuna da dikkat çekmektedir. Örneğin, Crampton ve Jones, bilgisayarlaşmanın düşük düzey işlerin yüzde doksanını vasıfsızlaştırmış olmasına rağmen, hiyerarşik kariyer merdivenlerinin hâlâ mevcudiyetini koruduğunu ve bu sayede çoğu *erkek* işçinin rutin işlerden kurtulabildiğini saptamışlardır. Gerçekten de, araştırma bulguları açık bir biçimde göstermektedir ki, bu tür işlerde tasarım ve bakım gibi görece beceri gerektiren görevler erkek işçilere; buna karşılık, operatörlük gibi görece rutin işler de kadın işçilere ayrılmış durumdadır.[47] Aynı doğrultuda olmak üzere, Penn de, teknik gelişmelerin günümüzde hem vasıfsızlaşma hem de vasıflılaşma süreçleri ürettiğini savunan 'dengeleyici' bir teori geliştirmiştir. Bu teoriye göre, modern teknolojideki gelişmeler sonucunda *üretim* becerileri giderek azalırken *tasarım* ve *bakım* becerileri giderek artmakta; aynı zamanda tasarım ve bakım becerileri içinde de elektroniğe dayalı olanlarda belirgin bir artış gözlenirken mekanik temelli olanlarda açık bir azalma eğilimi yaşanmaktadır.[48]

Nihayet üçüncü olarak, 'zanaat perspektifi' idealize edilmiş bir zanaat işini 'vasıfsızlaşma' sürecinin *tamamının* açıklanmasında bir hareket noktası olarak kullanmaktadır ki, bu da, modern işlerin doğasına ilişkin aşırı ölçüde karamsar bir yaklaşım geliştirilmesine yol açmaktadır. Gerçekten de, 'vasıfsızlaşma teorisi' işin *bayağılaşması*ndan söz etmektedir ki, bu, modern işlerin yabancılaştırıcı niteliklerinin artması anlamına gelmekte-

47 A.g.e., s. 215.

48 R. Penn, a.g.e., s. 20.

dir. Ancak, 'vasıfsızlaşma teorisi' burada bir kez daha modern gelişmeleri tüm boyutlarıyla açıklama bakımından yetersiz kalmaktadır. İlkin, 'bayağılaşma' denilen şey, işin genel çehrelerinden çok daha geniş bir alana yayılan bir dizi fenomen tarafından etkilenen bir *deneyim* konusudur. Birçok iş deneyimi, beceri ve yaratıcılığın ortadan kalkması nedeniyle şimdi çok daha yabancılaştırıcı hale gelmiş olmakla birlikte; bazı araştırmacılar, başka fenomenlerin bu durumu olumlu bir deneyim ya da yaşantıya çevirebileceğini göstermiştir. Örneğin Tepperman, büro işlerinde çalışan kadınların yaptıkları işlerden 'gurur duydukları'nı ve bu 'gurur'un, kısmen ekonomik açıdan bağımsızlık kazanmadan, kısmen problem çözme yetilerinin hâlâ korunuyor oluşundan; fakat, aynı zamanda da, bu tür işlerin anlamsız ve önemsiz görülmesine karşı duyulan kendiliğinden bir *tepki*den kaynaklandığını bulgulamıştır.[49] Üstelik, büro ve diğer alanlarda kullanılan makine ve donanımların 'hünerli'liği, bunları kullanan kişilerde bu yeni becerilerle olumlu bir özdeşleşme hali de yaratabilir -bu beceriler operatöre değil de makineye ait olsa bile! İkincisi, yine çok sayıda araştırma, işin bayağılaşmasının doğal ve kaçınılmaz bir süreç olmadığını; bu nedenle, kapitalizmin tek boyutlu bir teknolojik yönelime sahip olmadığını vurgulamıştır. Birçok araştırmacı, modern dönemde, sermayenin 'çalışma sorunları'nı aşabilmek için işi 'zenginleştirme', yani mevcut işlere daha fazla inisiyatif, katılım ve sorumluluk gerektiren görevlerin eklenmesi; işin 'genişletilmesi', yani daha önceden parçalanmış olan işlerin daha anlamlı bütünlükler içinde birleştirilmesi; 'iş rotasyonu', yani işçilerin farklı dönemlerde farklı görevlere tayin edilmesi; ve 'yarı-özerk çalışma grupları' gibi yeni uygulamaları devreye sokmuş olduğuna dikkat çekmiştir.[50] Hiç kuşku yok ki, bütün bunlar,

---

49 J. Tepperman, "Organising Office Workers", *Radical America*, cilt: 10, sayı: 1, 1976, s. 7-8.

50 D. Pignon ve J. Qerzola, "Dictatorship and Democracy in Production", *The Division of Labour: The Labour Process and Class Structure in Modern Capitalism* içinde, A. Gorz (der.), Harvester, 1976; M. Bosquet, "The Meaning of Job Enrichement", *Capital and Labour* içinde, T. Nichols (der.), Fontana, 1980.

Marksist bir bakış açısından yaklaşıldığında, yabancılaşmayı ortadan kaldıran olumlu gelişmeler olarak değil, tam tersine yabancılaşmayı daha da kesifleştiren -yeni, inceltilmiş- olumsuz gelişmeler olarak yorumlanabilir ve yorumlanmıştır da. Ancak böyle bir yorum, 'zanaat perspektifi'nin dayandığı ütopik, hattâ nostaljik beceri anlayışının eleştirisini asla gereksiz kılmaz; tam tersine, daha da acilleştirir.

Kısacası, eğer yukarıda sözü edilen güçlükler ya da zaaflar aşılmak isteniyorsa, 'vasıfsızlaşma teorisi', temelinde yer alan 'zanaat perspektifi'nden mutlaka kurtarılmalı ve modern koşulları karşılayıp açıklayabilecek biçimde revize edilmelidir, diyebiliriz. Bu doğrultuda yapılması gereken ilk iş de, kapitalistlerin ve kapitalizmin temel derdinin, işçileri becerilerinden soymak değil, emek süreci üzerinde egemenlik kurmak ve bunu yeniden-üretmek olduğu gerçeğinin altını çizmektir. Kapitalizmin ilk dönemlerinde, zanaatkâr-işçilerin -üretim sürecinin seyri üzerinde önemli etkileri olan bazı özgül beceriler taşıdıkları için- belirli bir 'iş kontrolü'ne sahip oldukları ve bu nedenle, sermayenin, üretim süreci üzerinde tam kontrol sağlayabilmek için, bu 'iş kontrolü'nün kırılması, bunun için de zanaatkâr-işçilerin genel iş becerilerinin yok edilmesinin zorunlu hale gelmiş olduğu doğrudur. Ancak, günümüzde 'iş kontrolü' ile 'emek sürecinin gerçek kontrolü' arasında bir ayrım yapılması gerekir. Çünkü, 19. yüzyılda yaşanmış olan koşulların aksine, günümüzde birincisi zorunlu olarak ikincisine yol açmamaktadır. Başka bir deyişle, işçilerin belirli becerilere sahip olmaları ve belirli düzeyde bir iş kontrolünü ellerinde tutmaları, artık, sermayenin 'emek süreci üzerindeki gerçek kontrolü'nü tehdit etmemekte; tam tersine, pekiştirmektedir. Daha önce de belirtilmiş olduğu gibi, kapitalizmin temel sorunu 'gerçek kontrol'dür ve sermaye, gerektiği zaman -Freidman'ın söylediği gibi- 'doğrudan kontrol' ve 'sorumlu özerklik' yollarını[51] açan alternatif stratejilere sahiptir.[52] Gerçekten de,

51 'Vasıfsızlaşma teorisi' bu farklı sermaye stratejilerini değerlendirme bakımından da ciddi bazı yetersizlikler göstermektedir. Oysa, birçok araştırma, vasıfsızlaşmanın sadece bir olasılık olduğunu ve teknoloji ile işin yönetsel yeni-

sermaye için bugün önemli olan, işgücünü vasıfsızlaştırmak değil, belirli/özgül becerileri gerektiren bir çalışma ortamında kendi gerçek kontrolünü kurmak ve korumaktır.

'Vasıfsızlaşma teorisi'nin benzer güçlüklere neden olan ikinci sorunlu kavramı ise, genel proleterleşme öngörüsünü besleyip sürekli canlı tutan 'homojenleşme' kavramıdır. 'Homojenleşme' denilen şey de -tıpkı 'beceri' gibi- vasıfsızlaşma literatüründe belirsiz bir biçimde tanımlanmış olan kavramlardan biridir. Çünkü -Thompson'ın da vurgulamış olduğu gibi- tüm işlerin beceriler bakımından *aynı eğilimlere* maruz kaldığını söylemekle, tüm işlerin *aynı* olduğunu söylemek arasında hiçbir tutarlılık yoktur.[53] Bu durumu, 'proleterleşme' sürecini ele aldığımızda daha iyi bir biçimde gösterebiliriz. Aslında, büro işçilerinin beceri ve kontrol kaybına uğradıklarını söylemek, 'vasıfsızlaşma teorisi'nin zanaat perspektifini benimseyen biri için oldukça yanıltıcı olabilir. Çünkü, birçok büro işi, işin genel koşulları ve doğasındaki değişmelerden çok daha *sonra* yaratılmıştır. Hattâ proleterleşmenin yaşandığı yerlerde bile, büro emeğinin farklı koşulları, -buralarda yaşananları fabrika işlerindeki vasıfsızlaşma süreçleriyle karşılaştırma aracı olarak- 'homojenleşme' kavramını geçersiz kılar. Jones'un söylemiş olduğu gibi, Braverman 'proleter biçim'in kendisini orta tabakalara dayatmakta olduğu sonucuna vardığı zaman ya 'indirgemeci' ya da 'objektivist'tir.[54] Oysa, orta tabaka meslekler rutinleşme, bayağılaşma ve parçalanma süreçlerinden etkilenmiş olsa bile, hâlâ diğer işçilerle ilişkilerinde sermaye adına hareket edip bu doğrultuda işlevler yerine getirmeye devam ediyor olabilirler. Üstelik, daha önce 'beceri' kavramını irdelerken söylemiş olduğumuz gibi, aynı şeyleri endüstriyel işgücü için de tekrarlamak mümkündür. Kısacası, çağdaş araştırmalar, 'va-

---

den-örgütlenmesi arasındaki ilişkinin tarz ve sonuçlarının oldukça değişken bir nitelik taşıdığını göstermiştir. Bu değişkenlik, hem ülke içinde sektörler arasında hem de ülkeler arasında gözlemlenebilir. Bkz. P. Thompson, *The Nature...*, *a.g.e.*, s. 214-216.

52 Bkz. P. Thompson, *The Nature...*, *a.g.e.*, s. 117.

53 *A.g.e.*, s. 118.

54 *A.g.e.*, s. 119.

sıfsızlaşma teorisi'nin 'homojenleşme' ve 'proleterleşme' öngörülerini doğrulamamış; başka bir deyişle, Taylorizmden Fordizme ve oradan da post-Fordizme giden sürecin "tek vücut/homojen bir vasıfsız emek kitlesi yaratmadığı"nı, tam tersine, "sınırlı beceri ve özgül ustalık biçimlerinin eşitsiz dağılmış bir varyetesini içeren kompleks ve içsel olarak farklılaşmış bir kolektif emek aygıtı yarattığı"nı göstermiştir.[55]

Dolayısıyla, özellikle post-Fordist dönemde belirginleşen genel eğilimlerden birinin, belki de en önemli eğilimlerden birinin işgücünün yoğun ve yaygın *atomizasyonu* olduğunu söylemenin mümkün olduğunu düşünüyorum. Bu yoğun ve yaygın atomizasyon süreci içinde, işçi grupları arasında, işyeri yönetimine yönelik *dikey* mücadelelerle birlikte ve belki de daha çok diğer işçi gruplarına yönelik *yatay* mücadele ve çatışma biçimleri ortaya çıkmıştır.[56] 'Vasıfsızlaşma teorisi', bu *iki yönlü* işçi direnişlerinin doğasını ve etkilerini değerlendirebilme bakımından da önemli bazı yetersizlikler taşır. Oysa, birçok araştırmanın göstermiş olduğu gibi, işçi direnişleri, mücadeleleri, vasıfsızlaştırma süreçlerini sınırlandıran ve biçimlendiren en önemli faktörlerden biridir. Hem dikey hem de yatay direniş ve mücadele biçimleri, beceri ve ödül düzeylerini korumada gerçekten başarılı olabilir ve buralarda toplumsal 'dışlama' *(exclusion)* mekanizmaları merkezî bir rol oynayabilir. Örneğin Penn, vasıflı işçilerin, biri yönetimin emek süreci üzerindeki tam kontrolünün kırılmasına, diğeri ise kendi mevcut konumlarını tehdit eden ya da edebilecek olan diğer vasıflı ve vasıfsız işçilerin engellenmesine yönelik ikili bir 'toplumsal dışlama' mekanizması kullanarak sahip oldukları beceri ve ödüllerin toplumsal/yapısal dayanaklarını başarılı bir biçimde koruduklarını göstermiştir.[57]

Hiç kuşku yok ki, bu iki yönlü işçi direnişi ve mücadelesi çok daha geniş bir alana yayılan toplumsal ve politik sonuçlar

55 T. Elger, "Valorisation and De-skiling: A Critique of Braverman", *Capitalism and Class*, sayı: 7, 1979, s. 82.

56 M. Buroway, *Manufacturing Consent: Change in the Labuor Process Under Monopoly Capitalism*, University of Chicago Press, 1979.

57 Bkz. R. Penn, *a.g.e.*, s. 4-5.

yaratabilecek bir potansiyele de sahiptir. Örneğin, vasıflı işçilerin, emek arzını özelde firma ve genelde toplum düzeyinde kontrol etme çabaları ve böylece, özellikle vasıfsız ve yarı-vasıflı işçiler ile kadın işçilerin emek piyasalarına serbest girişini engelleme mücadeleleri, sonuçta emek piyasasının parçalanmasına yol açabilir. Bu parçalanmış emek piyasası da, dönerek, vasıflı -dolayısıyla, ayrıcalıklı- işçilerin mevcut beceri ve ödüllerini koruyabilmelerinin aslî araçlarından biri haline gelebilir.[58] Oysa, Braverman ve Gorz, vasıfsızlaşma sürecini, *tüm* işçi sınıfının alnına yazılmış olan bir 'kader' olarak yorumlayarak, bu sınıf içi parçalanma ve farklılaşmaların hem bugün hem de yarın için taşıdığı toplumsal, politik, kültürel ve ideolojik anlamı hak ettiği biçimde değerlendirme olanağını yitirmektedirler.

Sonuç

Buraya kadar aktarılan görüş ve tartışmalardan, geç kapitalizm koşullarında sosyo-teknolojik gelişmelerin işin doğası ve işgücünün yapısı üzerindeki etkilerinin kolayca 'olumlu' ya da 'olumsuz' olarak nitelenemeyecek ölçüde karmaşık olduğu, sanırım yeteri kadar açık bir biçimde ortaya çıkmıştır. Birçok ampirik araştırmanın ortaya koymuş olduğu bulgu ve sonuçlar, ne -post-Fordist dönemde vasıfsızlaşma eğiliminin tersine döndüğünü savunan- iyimser 'esnek uzmanlaşma teorisi'ni,[59] ne de -bu dönemin, yaşanan genel vasıfsızlaşma sürecini daha da de-

58 Bkz. P. Thompson, *The Nature...*, *a.g.e.*, s. 98.

59 'Esnek uzmanlaşma teorisi'nin bu iyimser yaklaşımı bazı Marksistler tarafından da paylaşılmaktadır: "Kapitalizm, gittikçe karmaşıklaşan ve pahalılaşan makineleri, gittikçe daha fazla vasıfsızlaşan kaba ve ilgisiz işgücü aracılığıyla işletemez (...) Böylelikle kapitalizm, özellikle de geç kapitalizm, emeğin parçalanmasını ve atomizasyonunu aşmaya başlar. Yeni vasıflara sahip işçiler, vasıfsız işçilere kıyasla şimdi daha fazla aranmaktadır. Kafa ve kol emeğinin tekrar birleşmesi, sadece entelektüel emeğin dolaysız üretim süreçlerinde yeniden önemli bir unsur haline gelmesinin sonucu değildir. Bu aynı zamanda işçi sınıfının artan bir kısmının gittikçe yükselen meslekî eğitim seviyesinin de bir ürünüdür." Bkz. E. Mandel, "Karl Marx'ın Düşüncesinde İşçi Sınıfının Devrimci Potansiyelinin Merkezî Konumu", *Sosyalizmin Geleceği* içinde, F. Başkaya (der./çev.), İmge Kitabevi, 1991, s. 96-97.

rinleştirmekten başka hiçbir yenilik yaratmadığını savunan-kötümser 'vasıfsızlaşma teorisi'ni doğruluyor. Gerçi, birçok araştırma, belirli vasıfsızlaşma süreçlerinin varlığını kendilerinin hareket noktası olarak almış ve bu doğrultuda olmak üzere, CNC makinelerinde çalışan vasıflı imalat işçilerinden,[60] telekomünikasyon alanında çalışan kol işçileri ile mühendislere[61] ve bankacılık, sigortacılık gibi büro işlerinde çalışan işçilere kadar yayılan genel bir vasıfsızlaşma eğiliminin varlığını gösteren bazı güçlü kanıtlar sunmuşlardır. Ancak, bu araştırmaların tümü, bu eğilimin genel ve kaçınılmaz bir süreç olmadığını, daha önce de değinilmiş olan bazı sınırlandırmalara maruz kaldığını ortaya koymuş ve doğal olarak, 'vasıfsızlaşma tezi'nin modern koşulları daha iyi kuşatabilecek ve açıklayabilecek biçimde yeniden formüle edilmesi gerektiğini göstermiştir.

Daha önce de söylenmiş olduğu gibi, bu 'yeniden formülasyon'un en önemli veçhesi, 'vasıfsızlaşma teorisi'nin, idealize edilmiş zanaat perspektifinden kurtarılması ve daha esnek bir yapıya, daha gerçekçi bir tavra kavuşturulmasıdır. Bu gerçekleştirildiğinde, modern teknolojilerin tek değil çok yönlü sonuçlara yol açtığı, yani hem vasıfsızlaşma hem de vasıflılaşma süreçleri ürettiği görülebilecektir. İşte tam da bu iki yönlü, daha doğrusu karmaşık gelişme nedeniyle, bugün kapitalist toplumlarda işin ve işgücünün vasıfsızlaşması yerine, yoğun ve yaygın bir atomizasyon sürecinin yaşanmakta olduğundan söz etmek daha anlamlı ve daha doğru görünüyor. Bugün sermaye, emek süreci üzerindeki gerçek kontrolünü, esas olarak vasıfsızlaştırma değil atomizasyon süreçleriyle besleyip yaşatmakta ve pekiştirmektedir. Kuşkusuz, vasıfsızlaşma atomizasyonu başlatan ve hızlandıran bir süreç olabilir ve olmuştur da; ancak bu, atomizasyonun -özgül ve sınırlı anlamda da olsa- belirli vasıflılaşma süreçleriyle birlikte gelişemez olduğu anlamına da gelmez. Gerçekten de, özellikle post-Fordist dönemde daha belir-

60 F. Wilson, "Computer Numerical Control and Constrain", *New Technology and the Labour Process* içinde, D. Knights ve H. Wilmott (der.), Gower, 1988.

61 P. Thompson, ve Bannon, *Working the System: New Tecnology and Shop Floor*, Pluto Press, 1989.

gin hale gelen eğilimler, bu türden özel vasıflılaşma süreçlerinin işin ve işgücünün genel atomizasyon sürecini nasıl destekleyip hızlandırdığını açık bir biçimde ortaya koymaktadır.

Bu durum, 'vasıfsızlaşma teorisi'ni tamamen geçersiz mi kılar? Hiç kuşkusuz, hayır! Bu teori, işin doğasını kavrayışımızı önemli ölçüde geliştirmiştir ve zaten kendi içinde, bu genel atomizasyon sürecinin ilk kavramsal formülasyonlarını da barındırmaktadır. 1941'de Marcuse, 1974'te Braverman ve 1980'de Gorz tarafından geliştirilen argümanlar, üretim süreçlerinin 'rasyonelleştirilmesi' ve standartlaştırılmasının görev ve meslekleri nasıl atomize ettiğini, nasıl küçük birimler içine bölerek birbirinden yalıttığını; dolayısıyla, bunların anlamlı bütünler içinde yeniden birleştirilmesinin nasıl ancak *yukarıdan* koordinasyon ve yönetimle sağlanabilir hale getirdiğini açık bir biçimde ortaya koymaktadır.[62] Öyleyse, yapılması gereken, bu sürecin ve onu yaratan/yaşatan kurum ve mekanizmaların toplumsal, politik, kültürel ve ideolojik etkilerini daha yakından ve daha derin bir biçimde çözümlemeye çalışmak olmalıdır.

David Held'in de vurguladığı gibi, geç kapitalizm istikrarını, hattâ -deyim yerindeyse- *kriz içinde yaşama* istikrarını, emek süreçlerinden başlayıp hızla toplumsal alanın neredeyse tümüne yayılan, genelde 'kültürün ademi merkezîleşmesi', özelde de bireylerin içinde yaşadıkları toplumsal dünyaya ilişkin deneyimlerinin parçalanması olarak tanımlanabilecek olan bu genel atomizasyon sürecine borçludur.[63] Bugün emek süreçlerinde ortaya çıkmış olan genel eğilim, sermayenin 'doğrudan kontrol' yerine 'göreceli' ve 'sorumlu özerklik' stratejisini devreye sokması; böylece, emek süreci üzerindeki gerçek kontrolünü, işçiler arasındaki 'beceri kutuplaşması'na dayanarak kurması ve koruması; bu nedenle de, işçi sınıfının atomizasyon sürecini hızlandırıp derinleştirmesi yönündedir. Ve bu süreç, üretim mekânlarından taşarak hızla diğer toplumsal alanlara da yayıl-

62 D. Held, *Political Theory and The Modern State*, Polity Press, 1989, s. 90.
63 *A.g.e.*, s. 89.

maktadır. Modern toplum, daha doğrusu yaygın adlandırmayla 'postmodern' toplum, giderek daha fazla, Foucault'nun *Panoptikom* çözümlemesinde tasvir etmiş olduğu tabloyu andırmaktadır: "Görülmeden gözleyen gardiyanlar ile görmeden görülen mahkûmların var olduğu ideal bir hapishane."[64] Bu toplumda bireyler sert disiplin altına alınmadan, ılımlı yolardan normalleştirilmektedirler. Aynı gelişmeleri, 'otoriter' kapitalizmin yerini 'hazcı' bir kapitalizmin alması olarak yorumlayan Lipovetsky de, bu atomizasyon sürecinin, yeni bir 'bireyciliğin' ortaya çıkmasında yansımasını bulduğunu ileri sürer. Ona göre, bu yeni bireycilik atmosferi altında bireyin kendisiyle kurmuş olduğu 'narsisist' bağ, hem kendisinin hem de başkasının bedeniyle ilişkisinde belirleyici bir rol oynamaktadır.[65] Kapitalizmin kriz içinde yaşama istikrarı ya da Gorz'un ifadesiyle 'kendi sorunlarının çözümsüzlüğüne hâkim olma gücü', bir bakıma, Lipovetsky'nin sözünü ettiği bu -atomizasyonu bir 'özgürleşme' aracı ve süreci olarak yaşayan- 'narsisist birey'in ortaya çıkmasına ve ortalığı kaplamasına dayanmaktadır, diyebiliriz sanırım.

Peki ama, bu 'narsisist birey(cilik)' nasıl ortaya çıktı ve bu birey(cilik) niçin atomizasyonu bir 'özgürleşme' imkânı olarak algılıyor ve neden bir 'özgürleşme' süreci olarak yaşıyor? Bu durumun farklı, ancak birbiriyle yakından ilintili iki temel nedeninden söz etmenin mümkün olduğunu düşünüyorum. Birincisi, belirli özgül ve göreli vasıflılaşma süreçleriyle ve -daha önce de değinmiş olduğumuz- sermayenin devreye sokmuş olduğu yeni iş düzenlemeleriyle iç içe geçen atomizasyon sürecinin, işçilere işyerinde kısmî de olsa bir 'özgürlük alanı' sunarak çalışma deneyimini -en azından öznel düzeyde- yabancılaştırıcı etkilerden 'arındırma'sı; ancak, iş görevlerini ve işçi sınıfı topluluklarını küçük ve yarı-özerk birimlere bölerek nesnel düzeyde yabancılaşmanın daha da derinleşmesine yol açmasıdır. İkincisi ve -hiç kuşkusuz- daha da önemlisi, Aglietta'nın da vurgulamış olduğu gibi, 'yoğun birikim' döneminde

64 Ali Akay, *Konu-m-lar*, Bağlam Yayınları, 1991, s. 114-115.

65 Bkz. *A.g.e.*, s. 114.

sermayenin ilgi odağının doğrudan emek süreci düzenlemelerinden, işgücünün yeniden-üretim süreçlerine kayması ve böylece, kapitalizm için -sermaye birikimi bakımından- işgücünün 'çalışma zamanı' kadar 'çalışma-dışı zamanı'nın da önemli hale gelmesidir. Bu odak kaymasının doğal sonucu da, hiç kuşkusuz, liberalizmin gerçek 'özgürlükler alanı' olarak tanımladığı 'piyasa'nın, tüm toplumsal sınıfların ilgi odağı haline gelmesi olmuştur, diyebiliriz.

Bireyler -şimdi- kendilerini ve içinde yaşamakta oldukları toplumsal dünyayı, üretimdeki değil tüketimdeki, yani piyasadaki konumlarından ve bu konumun 'çarpıp bölen' atomize edici prizmasından algılamakta ve tanımlamaktadırlar. Görünen o ki, kapitalizm hızla bir 'tüketim toplumu' haline gelmiştir ve bu toplumda 'piyasa' -doğal olarak- kendisini bireylere tek 'gerçek' yaşam alanı olarak pazarlamakta oldukça başarılı olmaktadır. Sonuç -baş döndürücü bir biçimde- nettir: Hem üretim süreçlerinde hem de piyasada, tahakküm altına alınmayı neredeyse 'gönüllü olarak' kabul eden, yani köleliği bir özgürlük hali olarak gören; kendinden 'yukarıdaki'lere ulaşma arzusuyla -gözünü bile kırpmadan- kendinden 'aşağıdaki'lerin tepesine çıkan, yani aşağıdakilerin değil, sadece yukarıdakilerin 'farkında' olan; kendisini ve ötekileri, harcadıkları parayı nasıl kazandığıyla değil, kazandığı parayı nasıl harcadığıyla ölçüp değerlendiren 'narsisist birey'ler yığını!

Dahası, Dahrendorf'un da vurguladığı gibi, tüketimi ve dolayısıyla piyasayı öne çıkararak bu genel atomizasyon süreci, 'ara kurumlar'ı, yani 'sivil toplum'u, mutlak egemenliğine engel olarak gören yoğun bir 'totaliter' saldırı altında gerçekleşmektedir. Dahrendorf'a göre, "Toplum diye bir şey yoktur; sadece bireyler ve devlet vardır!" diyen Bayan Thatcher, bu 'totaliter tavır'ın en özlü ifadesini dile getirmiştir.[66] Atomizasyon süreci öylesine yoğun ve derindir ki, neredeyse 'toplum' ve 'toplumsal'ın anlamı bile buharlaşmıştır. Her yerde, ama her yerde sadece 'birey'ler vardır. 'Toplum' bireylerin algı ve ilgi

66 R. Dahrendorf, "Sivil Toplumu Özerk Kurumlar Yaşatır", çev. T. Balkan, *NPQ*, Güz 91, 1991, s. 73.

dünyasının dışına sürülmüştür. Sokaklar, birey yığınlarının mekânıdır ve 'siyasal iktidar' bile -ki 'toplumsal'ın en görünür olduğu mekândır- kısmen medyanın yarattığı 'güçlü bireyler'in elinde yoğunlaşmıştır. Toplumsal, kamusal yaşam 'kriz alanı'dır; ancak, bireysel, özel yaşam alanları bunu algılama yetisini körelten mekanizmaların kontrolü altındadır. Hattâ, tüketim toplumunun 'doğal üye'si olan 'narsisist birey'in bu krizi, bir 'istikrar' göstergesi olarak algıladığını söylemek bile mümkün görünüyor. Atomizasyon sürecinin Amerikan halkı üzerindeki etkilerini inceleyen Todd Gitlin, şu çarpıcı saptamayı yapar:

> Moralimiz ulusça yüksek, ama bunun altında geleceğe ilişkin ciddi bir tedirginlik olduğu da seziliyor. Fakat Amerikalılar tam bir paradoks içinde kendi ördükleri kozalar içinde yaşayabileceklerini sanıyorlar. Kamuoyu yoklamalarına göre ekonominin, toplumsal ve ekolojik koşulların daha da kötüleşeceğini tahmin ediyor, ama kendi özel durumlarının daha iyi olacağını umuyorlar. Çünkü ulusal amentü, kişisel irade ve uygun bonservisler sayesinde kamuyla aynı kaderi paylaşmaktan kurtulmanın mümkün olduğunu söylüyor.[67]

Kuşkusuz bu, -Marksist anlamda- yabancılaşmanın yoğunlaşması olarak yorumlanabilir; ancak, bir kez daha vurgulamalıyız ki, bu -yoğunlaştığı ölçüde- krizi 'istikrar'a, baskı ve zorlamayı 'özgürlük'e çeviren piyasanın 'gizli eli'nin yarattığı bir yabancılaşmadır ve üretim süreçlerinin neden olduğu yabancılaşma biçimlerine göre daha çarpıcı ve çarpıtıcı etkiler gösterir; bu nedenle de, çok daha dikkatli analizleri gerektirir.

Modern teknolojik gelişmelerin, bireylerin yaşamında tüketimin ve dolayısıyla piyasanın öne çıkması bakımından bir başka önemli etkisi de, *potansiyel* olarak çalışma sürelerinin büyük oranda azaltılabilme imkânı yaratması; böylece, çalışma zamanı ile çalışma-dışı zamanın insan hayatındaki önemini eşitleyen, hattâ giderek ikincisini daha fazla vurgulayan yeni

67 T. Gitlin, "Hangi Sivil Toplum?", çev. T. Balkan, *NPQ*, Güz 91, 1991, s. 75.

bir 'çalışma etiği'nin[68] doğmasına neden olması; ve doğal olarak, iş ve mesleğin insan hayatındaki merkezî konumunu sarsması olmuştur. Kapitalizmin 'çalışma'; sosyalizmin ise -esas olarak- 'serbest zaman' ethosuna dayandığı düşünülürse, bu durumun, -'mutlak' değil 'göreli' anlamda bir ütopya[69] olarak görülebilecek olan- bir sosyalist toplum tasarımının gerçekleşme olasılığını arttırdığı bile söylenebilir. Ancak, hiç kuşku yok ki, bu, bir 'zorunluluk' değil bir 'olasılık', gerçekleşmesi -doğrudan- sermaye ile emek arasındaki mücadelenin seyrine bağlı olan bir 'ihtimal'dir.

Kapitalizmin klasik 'çalışma ethos'u gerçekten krizde; ancak, Gorz'un da vurgulamış olduğu gibi, kapitalist sistem siyasal istikrarını, şimdi insanlara, "mülksüzleştirmelerine ve işlerinde kendilerine uygulanan zorlamalara karşı" tazminat olarak, "iş yaşamları dışında *görünürde* artan bir kişisel egemenlik alanı" bahşederek korumayı başarıyor.[70] Kapitalizm, şimdi 'gerçek yaşam'ın çalışma dışındaki 'boş zaman'da olduğu ideolojisini yayarak emek süreci üzerindeki kontrolünü 'boş zaman' süreçleri üzerindeki kontrolüyle tamamlamaya çalışıyor.

68 1950'li yılara kadar, 'boş zaman' kavramının tanımı genelde çalışmanın anlamından türetiliyordu. Daha sonraları, sürekli bir ekonomik büyüme döneminde, bazı yazarlar bir 'boş zaman uygarlığı'ndan söz etmeye başladığında, çalışmanın insan hayatı içindeki merkezî konumu da tartışılmaya başlandı. Bugün birçok sosyolog, 'boş zaman'ın artık kendi özsel değerleri çerçevesinde tanımlanması gerektiğini ileri sürüyor. Gerçekten de, özellikle gelişmiş kapitalist toplumlarda 'boş zaman' değerleri ve yaşam stilleri artan oranda önem kazanmaya başlamıştır. 1970'li yıllarda yapılan birçok araştırma, insanların çoğunun -eğer seçme hakkı tanınırsa- maaş veya ücretlerinin artması yerine, daha fazla 'boş zaman' isteyecek olduklarını göstermiştir. Bkz. F. Best, "Eschanging Earnings for Leisure", *US Department of Labor Monography*, sayı: 79, 1980.

69 Bu, Sartori'nin görüşlerine dayalı olarak yapılmış bir ayrımdır. Yeryüzündeki reel sosyalizm pratiklerinin bariz çöküşünden sonra, teoride de geriye -ki çoğu durumda, gereğinden fazla geriye- çekilmeye gönlüm elvermediği için; Marx'ın sosyalizm anlayışının, ondan önceki ya da onun çağdaşı olan ütopyacı düşünürlerin 'projeleri'yle eşitlenmesine katılmadığım için bu ayrımı kullanıyorum. 'Mutlak ütopya', 'pastanın hem yenip hem de saklanamayacağı' anlamında, Marx'ın da benzer nedenlerle eleştirmiş olduğu ütopya tarzını; 'göreli ütopya' ise, gerçekleşmesi ancak belirli koşulların ortaya çıkışına bağlı olan toplumsal tasarımları ifade etmektedir ki, ben, Marx'ın sosyalizm anlayışının bu ikinci türden ütopyaların örneği olarak görülebileceğini düşünüyorum.

70 A. Gorz, *a.g.e.*, s. 86.

Bu süreçte, hiç kuşku yok ki en önemli rolü de, Adorno'nun vurguladığı gibi, insanlara gündelik yaşamın sorumluluk ve rutinlerinden geçici bir kurtuluş sunan; ancak, böylece insanların kurtulmaya çalıştıkları bu dünyanın yapısını daha da güçlendiren 'kültür endüstrisi' oynamaktadır.[71] Insanlar, eskiden 'boş zamanları'nda bile iş sorunlarını düşünürken, şimdi, özellikle gelişmiş kapitalist toplumlarda 'işte'yken bile kendilerine sunulan 'boş zaman' olanaklarının hayalini kurar olmuşlardır.

Bir kez daha vurgulanmalı ki, 'boş zaman' kapitalizm için sadece bir ideolojik hegemonya alanı ve aracı olarak değil, artık aynı zamanda bir 'birikim kaynağı' olarak da gereklidir. Birincisi, şimdi ekonomilerin her zaman olduğundan daha fazla tüketime ihtiyacı vardır. Ve doğal olarak, tüketimin artırılabilmesi de, bir bakıma insanların daha fazla 'boş zaman'a sahip olmasına bağlıdır. İkincisi, gelişmiş kapitalist toplumlarda, bir 'endüstrisizleşme' sürecinden söz ettirecek ölçüde gelişen 'hizmet sektörü'nün önemli bir kısmı, giderek artan oranda bir 'boş zaman endüstrisi' haline gelmektedir ki, bu 'bacasız endüstri'nin çalışma alanının da büyük ölçüde insanların 'boş zamanlar'ıyla çakıştığı göz önüne alınırsa, 'boş zaman etkinlikleri'nin metalaştırılıp pazarlanmasının kapitalizm için nasıl giderek daha acil bir ihtiyaç haline geldiği sanırım daha açık bir biçimde görülebilir. Horkheimer'in çok güzel bir şekilde ifade ettiği gibi, artık bu tüketim toplumunda 'alma' ile 'yapma' özdeş hale gelmiştir ve "boş zamanlarında insanları yöneten mekanizmalar, aynı insanları çalışırken yöneten mekanizmalarla bir ve aynı"dır. "Tüketim, yaşadığımız şu günlerde, ortadan çekilmiş gibi görünmez kılıyor kendini. Ya da, söyle söyleyelim; yemek, içmek, seyretmek, sevmek, uyumak birer tüketime dönüşmüştür."[72] Dolayısıyla, yabancılaşma süreci artık sadece ve esas olarak emek süreçleri içinde değil, aynı zamanda ve belki de çok daha yoğun olarak 'boş zaman' süreçleri içinde

71 D. Held, *a.g.e.*, s. 91.

72 Martin Jay, *Diyalektik Imgelem Frankfurt Okulu ve Sosyal Araştırmalar Enstitüsü Tarihi 1923-1950*, çev. Ünsal Oskay, Afa Yayıncılık, 1989, s. 308-309.

yaşanıyor ve yaşanacak, denebilir sanıyorum. Üstelik, buralarda yaşanan yabancılaşma, -bireysel düzeyde- ilkinin aksine sıkıntılara 'yol açan' değil sıkıntıları 'gideren' bir süreç olarak yaşanmaktadır. Başka bir deyişle, modern kapitalizm artık *yabancılaştırıcı* süreçler üretmek yerine, *yabancılaşmış* yaşantıların yeniden-üretimine yönelmiştir ki, ilkinin -bireysel düzeyde- bazı sosyo-psişik sıkıntılara neden olduğu ve bu sebeple belli düzeyde aktif bir *tepki*ye yol açtığı söylenebilse de, ikincisinin bu türden tepkileri bile soğuracağı gayet açıktır.

Görünen o ki, modern kapitalizm -Deleuze ve Guattari'nin de vurgulamış oldukları gibi- artık tam da çelişki ve bunalımları sayesinde kendini yenilemekte, 'aşmakta' ve dolayısıyla tekrarlamaktadır. Kısacası, hemen her şeyi paketleyip pazarlayan ve paraya tahvil eden kapitalizm, kendi 'krizleri'ni de pazarlamaktadır, diyebiliriz. Başka bir deyişle, kapitalizm bir taraftan bunalım üretmekte, bir taraftan da bunlara geçici çareler sunmakta özel bir marifet sergilemektedir.

Örneğin, şimdi sistem 'kurbanları'na şöyle seslenmektedir: "Çalışma mı, iş mi? Evet, gerçekten çok sıkıcı! Tam bir 'cehennem'! Ancak dert etmeyin, dışarıda 'cennet' ayaklarınızın altına serilmiş sizi bekliyor! İçin ve unutun! Azgelişmiş ülkelerin ucuz ve egzotik sahilleri ayağınızın altında. Güneşin altına uzanın ve gözlerinizi kapayıp kendinizi bırakın!"

İşte, özgürlüğün modern tanımı budur: Unutmak ve kendini bırakmak! Hattâ bu bile fazla. Birçok araştırmanın, hemen hemen tüm toplumlarda 'boş zaman' etkinliklerinin artan biçimde 'ev-merkezli' hale geldiğini ve başta televizyon olmak üzere, hemen hemen tamamen medya güdümü altına girmiş olduğunu ortaya çıkardığı göz önüne alınırsa, kapitalizmin, insanlara 'boş zamanlar'ında evde oturup ellerindeki elektronik kumanda aletiyle istedikleri kanalı 'seçme' olanağı sunarak, bir anlamda 'uzaktan kumandalı' bir 'özgürlük alanı' yaratmış olduğunu bile söylemek mümkündür. Bu nedenle, şimdi kapitalizme karşı mücadele, emek süreçlerinin radikal eleştirisi kadar, hattâ belki de daha çok 'boş zaman' süreçlerinin radikal eleştirisini de üstlenmek zorundadır. Geç kapitalizmde

ya da 'postmodern' denen toplumda -yaygın olarak söylendiği gibi- 'sınıf mücadelesi'nin 'sonu gelmedi'; tıpkı 'toplum' ve 'toplumsal'ın gözlerden kaybolması, ancak her yerde -bir hayalet gibi- kendisini hissettirmesi durumunda olduğu gibi, 'sınıf mücadelesi' de tüm toplumsal alanlara yayıldı. Başka bir deyişle, 'sınıf mücadelesi'nin 'görünmez' hale gelişi, onun yok oluşundan çok incelmesinin, -deyim yerindeyse- çeşitli sosyo-kültürel kisvelere bürünerek 'kamufle' olmasının göstergesi olarak yorumlanabilir. Gerçekten de, eskiden üretim alanında yoğunlaşmış olan 'sınıf mücadelesi', şimdi tüm toplumsal alanlara dağılıp incelmiştir. İşte bu alanlardan biri, belki de en önemlilerinden biri de 'boş zaman' süreçleridir.[72] Bu nedenle, şimdi sosyalistler, kapitalizmin -içini boşaltarak- kendi hegemonyasını kurmuş olduğu 'boş zaman' süreçlerine daha yakından bakmak ve şimdiden bu süreçlere alternatif olabilecek 'serbest zaman' süreçleri tasarlayıp bunları dolduracak etkinlikler aramak durumundadırlar.

Yeni gelişmelerin 'göreli ütopya' olarak sosyalizmin olanaklılığını artırdığını söyledik; ancak, hemen eklenmeli ki, bu olanağı gerçekliğe dönüştürmek de, büyük ölçüde, aynı sürecin işgücü, daha doğrusu 'işçi sınıfı' içinde yaratmış olduğu parçalanma ya da bölünmelerin aşılabilmesi koşuluna bağlıdır. Görünen şu ki, kapitalizmin 'istikrarı' dediğimiz hâl, bir bakıma işçi sınıfının 'istikrarsızlığı'na dayanıyor. Öyleyse, bu 'istikrarsızlığı' aşmak ve o 'istikrarı' yıkmak için, öncelikle 'kapitalizm' denilen sistemi bir bütün olarak karşımıza almak ve bu sistemi hem 'üretici' hem de 'tüketici' çehreleriyle birlikte bir bütün olarak tanımak zorundayız.

72 Kavramlardaki değişim ve farklılaşma bile, çalışma-dışı zamanın esasında sınıfsal bir mücadele ve çatışmaş alanı olduğunu açık bir biçimde gösteriyor. Marx, sık sık *'disposable time'*dan söz etmişti ki, bu, 'serbest zaman' olarak, kişinin kendi istediği gibi kullanabileceği bir zaman dilimi anlamına gelmektedir. Oysa, sermayenin perspektifinden *'free time'* parsellenmiş bir alanı ifade etmekte ve kişinin sadece kendisine kalan zamanı 'boş zaman' *(leisure time)* olarak tanımlanmaktadır. Böylece, Marx'ın kullandığı anlamda etkin bir özneyi gerektiren 'serbest zaman' kavramı, sermayenin perspektifinde edilgen bir özneyi, belki de daha doğru bir ifadeyle bir 'sözde özne'yi gerektiren 'boş zaman' kavramına tercüme ediliyor.

KAYNAKÇA

Aglietta, M., *A Theory of Capitalist Regulation*, Verso, Londra, 1987.

Akarsu, Bedia, *Dil Kültür Bağlamım*, Inkılap Kitabevi, Istanbul, 1998.

Akay, A., *Konu-m-lar*, Bağlam Yayınları, Istanbul, 1991.

Andrew Wernick, *Promosyon Kültürü: Reklâm, Ideoloji ve Sembolik Anlatım*, çev. O. Akınhay, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1996.

Ansal, H., "Teknolojinin Taraflılığı ve Üretim Ilişkileri", *11. Tez*, sayı: 1, 1985.

Arendt, Hannah, *Insanlık Durumu*, çev. B.S. Şener, Iletişim Yayınları, Istanbul, 1994.

Argyle, M., *The Social Psychology of Work*, Penguin, Londra, 1989.

Arnason, David, *Derrida and Deconstruction*, http://130.179.92.25/ Arnason- DE

Aruoba, Oruç, "Nesi Auto, Nesi Mobile", *Cogito*, sayı: 24, 2000.

Atkinson, J., "Manpower Strategies for Flexible Organisations", *Personnel Management*, Agustos 1984.

"Automobility, Car Culture and Weightless Travel", www.comp.lancaster.ac.uk.

Aydın, Mehmet S., *Tanrı-Ahlâk Ilişkisi*, Türk Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1991.

Bagguley, P. vd., *Restructuring: Place, Class and Gender*, Sage, Londra, 1990.

Baran, Paul, *Büyümenin Ekonomi Politiği*, çev. Ergin Günce, May Yayınları, Istanbul, 1974.

Barbalet, J.M., "Limitation of Class Theory and the Disappearance of Status: The Problem of the New Middle Class", *Sociology*, sayı: 20, 1986.

Bauman, Zygmunt, *Modernity and Ambivalence*, Polity Press, Cambridge, 1991.

Bauman, Zygmunt, *Modernite ve Holocaust*, çev. S. Sertabiboğlu, Sarmal Yayınevi, Istanbul, 1997.

Bauman, Zygmunt, *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*, çev. I. Türkmen, Ayrıntı Yayınları, Istanbul, 1997.

Bauman, Zygmunt, *Siyaset Arayışı*, çev. T. Birkan, Metis Yayınları, Istanbul, 2000.

Bell, D., *The Coming of Post Industrial Society*, Basic Books, New York, 1974.

Berman, Marshall, *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*, çev. Ü. Altuğ - B. Peker, Iletişim Yayınları, Istanbul, 1994.

Best, F., "Eschanging Earnings for Leisure", *US Department of Labor Monography*, sayı: 79, 1980.

Blackburn, R.(der.), *Çöküşten Sonra*, çev. O. Akınhay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1993.

Blanc, Levee, "Georg Lukacs: The Antinomies of Melancholy", *Other Voices*, cilt: 1, sayı: 1, Mart 1997.

Bloch, E., "Edebiyatta Şimdiki Zaman", çev. K. Atakay, *Defter*, sayı: 37, 1999.

Bobbio, Norberto, *Sağ ve Sol: Bir Politik Ayrımın Anlamı*, çev. Z. Yılmaz, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 1999.

Bonacich, E., "Advanced Capitalism and Black/White Relations in the United States", *American Journal of Sociology*, sayı: 41, 1976.

Boorstin, Daniel, *The Image: A Guide to Pseudo-Events in America*, Harper and Rowe, New York, 1961.

Boratav, Korkut, *İstanbul ve Anadolu'dan Sınıf Profilleri*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1995.

Bosquet, M. "The Meaning of Job Enrichement", *Capital and Labour* içinde, T. Nichols (der.), Fontana, Londra, 1980.

Bottomore, T., "Marxism and Sociology", *A History of Sociological Analysis* içinde, T. Bottomore ve R. Nisbet (derleyenler), Basic Dooks, Londra, 1978.

Braverman, H., *Labor and Monopoly Capital*, Monthly Review Press, New York, 1974.

Brown, Wendy, "Resisting Left Melancholy", *Boundary*, sayı: 2, 1999.

Burawoy, M., *Manufacturing Consent: Change in the Labour Process under Monopoly Capitalism*, University of Chicago Press, Chicago, 1979.

Burgin, Richard, *Borges ile Söyleşi*, çev. A. Sabanoğlu, Mitos Yayınları, İstanbul, 1994.

Burris, V., "Class Formation and Transformation in Advanced Capitalist Societies: A Comparative Analysis", *Social Praxis*, sayı: 7, 1980.

Burris, V., "The Neo-Marxist Synthesis of Marx and Weber on Class", *The Marx-Weber Debate* içinde, Norbert Wiley (der.), Sage, Londra, 1986.

Burrows, R. ve C. Marsh (derleyenler), *Consumption and Class Division and Change*, Macmillan, Londra, 1992.

Calvino, Italo, *Bir Kış Gecesi Eğer Bir Yolcu*, çev. Ü. İnce, Can Yayınları, İstanbul, 1997.

Carriere, J-C, *Zamanların Sonu Üzerine Söyleşiler*, çev. K. Sevil, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2000.

Castoriadis, Cornelius, *Dünyaya, İnsana ve Tabiata Dair*, çev. H. Tufan, İletişim Yayınları, İstanbul, 1993.

Chandler, Daniel, "Biases of the Ear and Eye", http://www.aber.ac.uk

Collins, R., "Weber's Last Theory of Capitalism: A Systematization", *American Sociological Review*, sayı: 45, 1980.

Collins, R., *Max Weber: A Skeleton Key*, Sage, Londra, 1986.

Connolly, William E., *Kimlik ve Farklılık*, çev. F. Lekesizalın, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1995.

Connolly, William E., "Assembling the Left", *Boundary*, sayı: 2, 1999.

Corbusier, Le, "Yol: Doğanın Bağrındaki Plastik Araç", çev. Işık Ergüden, *Cogito*, sayı: 24, 2000.

Crompton, R. ve Gubbay, J., *Economy and Class Structure*, Martin's Press, Londra, 1977.

Dahrendorf, R., *Class and Class Conflict in Industrial Society*, Stanford University Press, Stanford, 1959.

Dahrendorf, R., "Sivil Toplumu Özerk Kurumlar Yaşatır", çev. T. Balkan, *NPQ*, sayı: 91, Güz 1991.

Demirer, A., "İş Devrimine Doğru", *İktisat Dergisi*, sayı: 340, 1993.

Donald M. Lowe, *History of Bourgeois Perception*, Harvester Press, Brighton, 1982.

Dumazedier, J. "France: Leisure Sociology in the 1980s", A. Olszewska ve K. Roberts (derleyenler), *Leisure and Life-style: A Comparative Analysis of Free* Time, Sage, Londra, 1989.

Eagleton, Terry, *Postmodernizmin Yanılsamaları*, çev. M. Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999.

Eco, Umberto, *Beş Ahlâk Yazısı*, çev. K. Atakay, Can Yayınları, İstanbul, 1998.

Edvards, R., "The Social Relations of Production in the Firm and Labor Market Structure", *Labor Market Segmentation* içinde, R. Edvards, M. Reich ve D. Gordon (derleyenler), D. C. Heath, 1975.

Ehrenreich, B. ve Ehrenreich, J., "The Professional-Managerial Class", *Between Labor and Capital* içinde, P. Walter (der.), South End Press, New York-Londra, 1979.

Elger, T., "Valorisation and De-skilling: A Critique of Braverman", *Capitalism and Class*, sayı: 7, 1979.

Eliade, M., *Kutsal ve Dindışı*, çev. M.A. Kılıçbay, Gece Yayınları, Ankara, 1991.

Eliade, M., *İmgeler Simgeler*, çev. M.A. Kılıçbay, Gece Yayınları, Ankara, 1992.

Ellul, Jacques, *Sözün Düşüşü*, çev. H. Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1998.

Feifer, M., *Going Places*, Macmillan, Londra, 1985.

Fleischmann, E., "De Weber&Nietzsche", *European Journal of Sociology*, sayı: 5, 1964.

Form, W. H., *Divided We Stand: Working Class Stratification in America*, Universtiy of Illinois Press, Illinois, 1985.

Frankel, B., *Sanayi Sonrası Ütopyalar*, çev. K. Durand, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1991.

Fromm, Erich, *Erdem ve Mutluluk*, çev. A. Yörükan, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 1993.

Gallie, D., *In Search of the New Working Class*, Cambridge University Press, Cambridge, 1978.

Gasset, Ortega y, *İnsan ve Herkes*, çev. N.G. Işık, Metis Yayınları, İstanbul, 1995.

Giddens, A., *Capitalism and Modern Social Theory*, Harper&Brow, New York, 1971.

Giddens, A., *Studies in Social and Political Theory*, Hutchinson&Co, New York, 1977.

Giddens, A., *A Contemporary Critique of Historical Materialism*, University of California Press, Berkeley, 1981.

Giddens, Anthony, *Social Theory and Modern Sociology*, Stanford University Press, Stanford, 1987.

Gitlin, T., "Hangi Sivil Toplum?", çev. T. Balkan, *NPQ*, sayı: 91, Güz 1991.

Goldmann, Lucien, *Insan Bilimleri ve Felsefe*. çev. A. Timuçin-F. Aynuksa, Kavram Yayınları, Istanbul, 1977.

Goodwin, Robert E. ve Philip Pettit (derleyenler), *A Companion to the Contemporary Political Philosophy*, Blackwell, Londra, 1997.

Gordon, D.M. ve diğerleri, *Segmented Work, Divided Workers*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982.

Gorz, A., *Cennetin Yolları: Yaşanan Ekonomik Buhran Üzerine Tezler*, çev. T. Ilgaz, Afa Yayınları, Istanbul, 1985.

Gorz, A., *Elveda Proletarya*, çev. H. Tufan, Afa Yayınları, Istanbul, 1986.

Gorz, Andre, *Kapitalizm, Sosyalizm, Ekolojisi*, çev. I. Ergüden, Ayrıntı Yayınları, Istanbul, 1993.

Griscomn, Amanda, *Trends of Anarchy and Hierarchy: Comparing the Cultural Repercussions of Print and Digital Media*, http://www.stg. brown.edu.

Guryeviç, A., *Ortaçağ Avrupası'nda Birey*, çev. I. Igan-Z. Ülgen, Afa Yayınları, Istanbul, 1995.

Gutmann, A., *Çokkültürcülük*, Yapı Kredi Yayınları, Istanbul, 1994.

Gürbilek, Nurdan, *Vitrinde Yaşamak: 1980'lerin Kültürel Iklimi*, Metis Yayınları, Istanbul, 1992.

Habermas, Jurgen, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, çev. T. Bora-M. Sancar, Iletişim Yayınları, Istanbul, 1997.

Hall, S., "The 'Political' and the 'Economic' in Marx's Theory of Classes", *Class and Class Structure* içinde, A. Hunt (der.), Lawrence&Wishart, Londra, 1984.

Hall, Stuart ve Martin Jacques (derleyenler), *Yeni Zamanlar - 1990'larda Politikanın Değişen Çehresi*, çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, Istanbul, 1995.

Halton, R.J. ve Turner, B.S. *Max Weber on Economy and Society*, Routledge, Londra ve New York, 1989.

Hamilton, P., *Knowledge and Social Structure*, Routledge&Kegan Paul, Londra, 1974.

Haşim, Ahmet, *Bütün Eserleri: Gurabahâne-i Lakläkan Diğer Yazılar*, Haz. I. Enginün-Z. Kerman, Dergah Yayınları, Istanbul, 1991.

Held, D., *Political Theory and The Modern State*, Polity Press, Londra, 1989.

Heller, A. *The Postmodern Politic Condition*, Polity Press, Londra, 1988.

Heller, Agnes ve Ference Feher, *Postmodern Politik Durum*, çev. Ş. Argın-O. Akınhay, Öteki Yayınevi, Ankara, 1993.

Hirst, P., "Economic Classes and Politics", *Class and Class Structure* içinde, A. Hunt (der.), Lawrence&Wishart, Londra, 1984.

Hudis, Peter, "Marx in the Mirror of Globalization", www.britannica.com.

Hunt, A., *Class and Class Structure*, Lawrence&Wishart, Londra, 1984.

Hyman, R., "Flexible Specialisation: Miracle or Myth?", *Trade Unions, Technology and Industrial Democracy* içinde, R. Hyman (der.), Basil Blackwell, 1988.

Illich, I. *Şenlikli Toplum*, çev. A. Kot, Ayrıntı Yayınları, Istanbul, 1988.

İnce, Özdemir (haz.), *Yannis Ritsos'la Konuşmalar*, çev. Ö. İnce, Varlık Yayınları, Istanbul, 1993.

Islam, Syed Manzurul, *The Ethics of Travel: From Marco Polo to Kafka*, Manchester University Press, Manchester, 1996.

Kealey, C., "Hannah Arendt in Cyberspace", http://www.carleton.ca, 1994.

Kerr, C., vd., *Industrialism and Industrial Man*, Penguin, Londra, 1962.

Kiaulehn, W., *Demir Melekler: Makinenin Doğuşu, Tarihi ve Kudreti*, çev. H. Örs, Remzi Kitabevi Yayınları, Istanbul, 1971.

Koska, J., "Karl Marx and Max Weber", *Zeitschrift für die Gesamte Staatswissenschaft*, sayı: 122, 1966.

Kozyr-Kowalsk, S., "Weber and Marx", *The Polish Sociological Bulletin*, sayı: 1, 1968.

Köker, Levent, "Political Toleration or Politics of Recognition", *Political Theory*, cilt: 24, sayı: 2, Mayıs 1996.

Kösemihal, Ş., *Durkheim Sosyolojisi*, Remzi Kitabevi Yayınları, Istanbul, 1971.

Kundera, M., *Yavaşlık*, çev. Ö. İnce, Can Yayınları, Istanbul, 1995.

Leontis, A., "Primordial Home, Elusive Home", *Thesis Eleven*, sayı: 59, Kasım 1999.

Lichtheim, G., *Marxism: A Historical and Critical Study*, Routledge&Kegan Paul, Londra, 1964.

Lipset, Seymour Martin, "Still the Exceptional Nation?", *Wilson Quarterly*, Kış 2000.

Lovink, Geert, "Civil Society, Fanaticism, and Digital Reality: A Conversation with Slavoj Žižek", *Ctheory*, http://www.ctheory.com.

Löwith, Karl, "Karl Marx", *Karl Marx* içinde, Inter Nationes, 1968.

Löwith, K., *Max Weber and Karl Marx*, Allen&Unwin, New York, 1982.

MacCannell, D., "Staged Authenticity: Arrangements of Social Space in Tourist Settings", *American Sociological Review*, sayı: 79, 1973.

Mackenzie, G., *The Aristocracy of Labor: The Position of Skilled Craftsmen in the American Class Structure*, Cambridge University Press, Cambridge, 1973.

Mandel, E., "Karl Marx'ın Düşüncesinde İşçi Sınıfının Devrimci Potansiyelinin Merkezi Konumu", *Sosyalizmin Geleceği* içinde, Fikret Başkaya (der.), çev. S. Kaya, İmge Yayınları, Ankara, 1991.

Mannheim, Karl, *Ideology and Utopia*, RKP, 1979.

Marcuse, Herbert, *Karşı Devrim ve Başkaldırı*, çev. G. Koca-V. Ersoy, Ara Yayınları, Istanbul, 1991.

Marx, K. ve F. Engels, *Alman Ideolojisi*, çev. Sevim Belli, Sol Yayınları, Istanbul, 1992.

Mayer, K., "The Changing Shape of the American Class Structure", *Social Research*, sayı: 30, 1963.

McCormick, M., "Negotiating Puplic Space in the 1990s", *Dialogue*, sayı: 4, 1996.

Megill, Allan, *Aşırılığın Peygamberleri: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*, çev. T. Birkan, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1998.

Mommsen, W.J., "Max Weber as a Critic of Marxism", *Canadian Journal of Sociology*, sayı: 21, 1977.

Morin, Edgar, *Aşk Şiir Bilgelik*, çev. H. Bayrı, Om Yayınevi, İstanbul, 1999.

Morris, M., "At Henry Parkes Motel", *Cultural Studies*, sayı: 2, 1988.

Mouffe, C. (der.), *Yapıbozum ve Pragmatizm*, çev. T. Birkan, Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1998.

Murrpy, R., "The Concept of Class in Closure Theory", *Sociology*, sayı: 20, 1986.

Nelson, B., "Dialogs across the Centuries: Weber, Marx, Hegel, Luter", *The Origins of Modern Consciousness* içinde, J. Weiss (der.), Wayne State University Press, Detroit, 1965.

Nietzsche, Friedrich, *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, çev. A. İnam, Ara Yayınları.

Oakley, A., *Housewife*, Penguin, Londra, 1974.

Olszewska, A. ve Roberts, K. (derleyenler), *Leisure and Life-style: A Comparative Analysis of Free Time*, Sage, Londra, 1989.

Ong, Walter J., *Sözlü ve Yazılı Kültür: Sözün Teknolojileşmesi*, çev. S. Postacıoğlu Banon, Metis Yayınları, İstanbul, 1995.

Pamuk, Orhan, "Her Şey İçin Yazarız Romanı. Ve Roman Her Şeyi Kapsar.", *Kitaplık*, sayı: 36, Bahar 1999.

Parkin, E., *Marxism and Class Theory: A Bourgeois Critique*, Columbia University Press, New York, 1979.

Paz, Octavio, *Ötekı Ses Şiir ve Yüzyılın Sonu*, çev. Hüseyin Demirhan, Suteni Yayınları, İstanbul, 1995.

Pearce, P. ve G. Moscardo, "The Concept of Authenticity in Tourist Experiences", *Australian and New Zealand Journal of Sociology*, sayı: 22, 1986.

Penn, R., *Class, Power and Technology: Skilled Workers in Britain and America*, Polity Press, Londra, 1990.

Pignon, D. ve Qerzola, J., "Dictatorship and Democracy in Production", *The Division of Labour: the Labour Process and Class Structure in Modern Capitalism* içinde, A. Gorz (der.), Brill Academic Publishers, Leiden, 1976.

Piore, M. ve Sabel, *The Second Industrial Divide*, Basic Books, New York, 1984.

Poidevin, Robin Le, *Ateizm: İnanma, İnanmama Üzerine Bir Tartışma*, çev. A. Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2000.

Poole, Ross, *Ahlâk ve Modernlik*, çev. M. Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1993.

Prato, P. ve G. Trivero, "The Spectacle of Travel", *Australian Journal of Cultural Studies*, cilt: 3, sayı: 2, 1985.

Prudenski, A. G. *On the Methots of Time Budget Research*, Academy of Science, SSCB, 1969.

Ramadanovic, Petar, "From Haunting to Trauma: Nietzsche's Active Forgetting and Blanchot's Writing of the Disaster", *Postmodern Culture*, sayı: 11, 2001.

Roemer, J., *A General Theory of Exploitation and Class*, Harvard University Press, Boston, 1982.

Rorty, Richard, *Olumsallık, Ironi ve Dayanışma*, çev. M. Küçük-A. Türker, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1995.

Sabel, C., *Work and Politics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982.

Said, Edward, *Entelektüel: Sürgün, Marjinal, Yabancı*, çev. T. Birkan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1995.

Sayar, K., *Hüzün Hastalığı*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1995.

Schroeter, G., "Dialogue, Debate, or Dissent?, The Difficulties of Assessing Max Weber's Relations to Marx", *Marx-Weber Dialogue* içinde, R. J. Antonio ve R. M. Glasman (derleyenler), University Press of Kansas, Kansas, 1985.

Sédillot, René, *Dünya Ticaret Tarihi*, çev. E.N. Erendor, Cep Kitapları, İstanbul, 1983.

Sennett, Richard, *Kamusal İnsanın Çöküşü*, çev. A. Yılmaz- S. Durak, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1996.

Shaiken, H. vd., "The Work Process under More Flexible Production", *Industrial Relations*: cilt: 125, sayı: 2, 1986.

Shaw, M., *Marxism and Social Science: The Roots of Social Knowledge*, Pluto Press, Londra, 1975.

Steadman, I., *Marx After Sraffa*, New Left Books, Londra, 1977.

Streek, W., "The Uncertainties of Management in the Management of Uncertainty: Employer's Labour Relations and Industrial Adjustnent in the 1980's", *Work, Employment and Society*, cilt: 1, sayı: 3, 1987.

Şahin, Kaya, Bora, Tanıl, ve Semih Sökmen (derleyenler), *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek*, Metis Yayınları, İstanbul, 1998.

Tepperman, J., "Organising Office Workers", *Radical America*, cilt: 10, sayı: 1, 1976.

"The Political Economy of Virtual Reality: Pan-Capitalism", www. Ctheory.net

Therborn, G., *Science, Class and Society*, Routledge&Kegan Paul, Londra, 1980.

Thomas, M.L., "Postmodernisation and the Formation of a Postmodern Political Disposition", www.sheffield.ac.uk/uni/academic/R-Z/socst/Shop/Thomas.htm.

Thompson, E. P., *The Making of the English Working Class*, Penguin, Londra, 1964.

Thompson, P., *The Nature of Work*, Macmillan, Londra, 1989.

Thompson, P. ve Bannon, *Working the System: New Technology and Shop Floor*, Pluto Press, Londra, 1989.

Tourlane, A., *The Post-Industrial Society*, Random, Londra, 1969.

Tuna, O. ve Ekin, N., *Otomasyon ve Sosyal Meseleleri*, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1970.

Turner, B.S., *For Weber*, Routledge&Kegan Paul, Londra, 1981.

Turner, B.S., *Marx ve Oryantalizmin Sonu*, çev. Ç. Keskinoğlu, Kaynak Yayınları, İstanbul, 1986.

Underwood, Mick, "Postmodernism: Modernity", *Semiotics*, http://www.cultsock.ndirect.co.uk.

Urry, J., *The Tourist Gaze: Leisure and Travel in Contemporary Societies*, Sage, Londra, 1990.

Urry, J., "Mobile Cultures", www.comp.lancs.ac.uk.

Weber, M., *Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu*, çev. Z. Aruoba, Hil Yayınları, İstanbul, 1985.

Weinstein, Jami, "On the Leveling of the Genre Distinction between Theory and Fiction", *Conjerence 5.1*, http://www.columbia.edu.

Weiss, J., *Das Werk Max Weber in der Marxistischen Rezeption und Kritik*, West Deutscher, Opladen, 1981.

Wharton, A.S., "Labour Segmentation and Gender Divisions: Marxist Versus Weberian Aproaches", *The Marx-Weber Debate* içinde, Norbert Wiley (der.), Sage, Londra, 1986.

Whitelegg, J., *Critical Mass*, Pluto, Londra, 1997.

Williams, Raymond, *Ibikin'e Doğru*, çev. E. Tarım, Ayrıntı Yayınları, Istanbul, 1989.

Willis, Susan, *Gündelik Hayat Kılavuzu*, çev. A. Bora-A. Emre, Ayrıntı Yayınları, Istanbul, 1993.

Wilson, F., "Computer Numerical Control and Constrain", *New Technology and the Labour Process* içinde, D. Knights ve H. Wilmott (der.), Gower, Aldershot, Hampshire, 1988.

Wright, E.O., *Class, Crisis, and the State*, New Left Books, Londra, 1978.

Wright, E.O., *Classes*, New Left Books, Londra, 1985.

Yavuz, Hilmi, *Felsefe Üzerine*, Bağlam Yayınları, Istanbul, 1987.

Yücel, Tahsin, "Otomobil ve İnsanbiçimsellik', *Cogito*, sayı: 24, 2000.

Yürüşen, Melih, *Ahlaki ve Siyasi Hoşgörü*, Siyasal Kitabevi, 1994 [2. baskı: *Liberal Bir Değer Olarak Ahlâki ve Siyasi Hoşgörü*, Yapı Kredi Yayınları].

Zeitlin, I.M., *Ideology and the Development of Sociological Theory*, Prentice-Hall, New Jersey, 1968.

Zerzan, John, "The Catastrophe of Postmodernism", http://elaine.teleport.com.

Žižek, S., "Attempts to Escape the Logic of Capitalism", *London Review of Books*, cilt: 21, 28 Ekim 1999.

"Açıkçası, benim itirazım, metinlerin dışında hayat olmaması değil, tam tersine, metinlerin içinde hayat olmamasına yönelik. Hayatla her türlü temasını yitirmiş, soyut değil -hangi yazı soyut değildir ki?- ama son derece soğuk bir yazı yığını içinde eşelenip duruyoruz. Aradığımız, azıcık da olsa bir sıcaklık..."

Şükrü Argın, her şeyin metalaştığı bir "şimdiki zaman diktatörlüğü"nde, bu cehennemî labirentte, umutla yolunu arıyor: Modernlik, zaman, mekân, yolculuk, postmodernite, özne, sol, Marksizm gibi kavramların anlam dehlizinde; filozofça, dertli dertli, kafasında sorularla, "anlamak" için... "Yeni zamanlar"a, flulaşan geçmişe ve geleceğe inat, eleştirel mesafesini kaybetmeden, mahcup bir cüretkârlık, mütevazı bir iddialılık, takıntısız bir odaklanma, anlaşılır bir derinlik, kaygılı bir umutla; aklın kötümserliğine inat, iradenin iyimserliğiyle düşünmeye çalışıyor o. "Modernliğin Sıkıntıları" üzerine, "Kapitalizmin Kötülüğü" üzerine, "Sosyalizmin Mağlubiyet Acıları" üzerine... Garantisiz bir dünyada, üslûpçu değil üslûplu, ahlâkçı değil ahlâklı; düşüncenin yolu-yordamını, entelek/tüel'in durumunu, "söz"ün ve "yazı"nın hallerini kovalayan yazılar bunlar... *Nostalji ile Ütopya Arasında*, Şükrü Argın'a aşina olanlar için de iyi bir fırsat. Hem kişisel, hem de kamusal bir muhasebe için...

Çünkü bu yazılar, sadece "yazı olsun" diye değil, bir derdin peşinde yazıldılar.

Birikim Yayınları
28

ISBN 975-516-026-4
9 789755 160269